中国实学思想史

中卷

葛荣晋 主编

首都师范大学出版社

B2
55:
G18/12
89581
200102940

中国实学思想史

中 卷

葛荣晋 主编

中山

首都师范大学出版社

中卷撰稿人(按章为序)

引　　论	葛荣晋
第十九章	葛荣晋
第二十章	木　日
第二十一章	马　涛
第二十二章	张云勋
第二十三章	杨维益
第二十四章	俞力涛
第二十五章	魏宗禹
第二十六章	成复旺
第二十七章	成复旺
第二十八章	云　帆
第二十九章	陈金陵
第三十章	魏宗禹
第三十一章	黄德昌
第三十二章	庶　愷

第二编

明中叶至清中叶的实学思想

目　　录

第二编　明中叶至清中叶的实学思想

引　论 …… (1)
第十九章　元气实体论哲学思潮的产生和发展(上)
…… (14)
第一节　明中叶朱学的衰颓与元气实体论的
兴起 …… (14)
第二节　晚明王学的衰颓与元气实体论的进
一步发展 …… (49)
第二十章　元气实体论哲学思潮的产生和发展(下)
…… (78)
第三节　晚明自然科学的复兴与元气实体论
的深化 …… (78)
第四节　清初实学思潮的高涨与元气实体论
的总结 …… (95)
第二十一章　《明经世文编》及其救世精神 …… (117)
第一节　“通今者之龟鉴，谋国者之兵卫”…… (117)
第二节　“明治乱”，以清朝政…… (126)
第三节　“重经济”，以充财用…… (137)

第四节 “详军事”,以增强国防…… (146)
第五节 “圣人不富国强兵,只是痴圣人、死圣人”…… (152)
第二十二章 明清的战争实践和兵学的发展 …… (156)
第一节 明清战争的特点与兵学研究的高涨 …… (156)
第二节 明朝中后期抗倭战争与兵学的发展 …… (164)
第三节 明清之际战争重点的转移与兵学的进一步发展 …… (179)
第二十三章 明清实学与中医学的发展 …… (197)
第一节 实用精神与中药学的发展 …… (198)
第二节 瘟疫的广泛流行与传染病学的新突破 …… (219)
第三节 实践精神与免疫学的产生 …… (232)
第四节 实证精神与《医林改错》…… (236)
第二十四章 “西学东渐”与明清之际的经世实学 …… (241)
第一节 “西学”的传入与经世的需要 …… (241)
第二节 西方数学与“百家之用” …… (255)
第三节 西方天文历象之学与“修明历法” … (265)
第四节 西方地理学与绘制地图 …… (274)
第五节 西医学与医治疾病 …… (281)
第六节 西方火器与边防实战 …… (285)
第七节 物理学、水利学、冶金学、建筑学与经世之学 …… (291)
第二十五章 市民阶层与启蒙经世思想 …… (298)

第一节　社会经济思想中的启蒙经世意识 …（300）
第二节　社会政治思想中的启蒙经世意识 …（312）
第三节　政治自由思想中的启蒙意识 ……（322）
第二十六章　市民阶层与哲学启蒙思潮 ……（333）
第一节　“学”的新生 ……（334）
第二节　“心”的解放 ……（346）
第三节　“道”的变革 ……（362）
第二十七章　市民阶层与文艺启蒙思潮 ……（384）
第一节　“情”对“理”的反抗 ……（385）
第二节　性灵对格套的突破 ……（398）
第三节　冲突对和谐的挑战 ……（414）
第二十八章　明清之际实学思潮的高涨与朱子学的复兴 ……（431）
第一节　晚明王学的衰颓与朱子学的复兴 …（431）
第二节　清初实学思潮与朱子学的高涨 ……（446）
第三节　“求之虚而难据，不若求之实而可循” ……（458）
第四节　“必有气质而后有性” ……（465）
第五节　“即物穷理，原是实学” ……（471）
第六节　“切于用世”的经世之学 ……（478）
第二十九章　史学经世思想的兴起与发展 ……（489）
第一节　晚明社会危机与经世史学的兴起 …（490）
第二节　“天崩地解”的明清之际与史学经世思想的发展 ……（494）
第三节　“康乾盛世”与史学经世思想的进一步发展 ……（511）
第四节　浙东学派与清代史学经世思潮的高

涨 …… (524)
第三十章 明清诸子学的复兴与发展 …… (537)
第一节 明清诸子学复兴的社会历史背景 … (538)
第二节 明清之际总结诸子学的实学思想 … (548)
第三节 “经子平列”的实学思想 …… (557)
第四节 具有理性思维的实学方法 …… (564)
第三十一章 考据实学的兴起与发展 …… (576)
第一节 考据实学的兴起及其理论先驱者 … (576)
第二节 晚明考据实学家的实学思想 …… (583)
第三节 明清之际考据实学思潮的进一步发展 …… (609)
第三十二章 乾嘉学派与清代实学 …… (637)
第一节 乾嘉考据学的形成、派别及其学术成就 …… (638)
第二节 “实事求是之学” …… (644)
第三节 痛斥理学末流的“凿空附会之弊” … (653)
第四节 “儒者之学,在乎明体以致用”…… (665)
第五节 “实测而知”的科学思想 …… (670)

引　论

从明中叶至清中叶，是中国实学思想发展的鼎盛时期。这一历史时期，随着中国后期封建社会总危机的暴发和资本主义萌芽的产生，不论是从广度还是深度上，都把中国实学的发展推向了高潮，成为明清时代精神的集中反映和社会进步思潮的主流。明清实学虽然是从宋元实学发展而来，但是它比宋元实学的内容要丰富得多，在性质上亦有了重大的区别，是中国实学思想发展的最辉煌的时代。

在实体论学说上，宋代的张载、李觏、王安石和黄震等人，虽然都主张气实体论，但是他们并没有建立起一个完整的成熟的气实体论思想体系，在理论架构上还存在着这样或那样的思想缺陷和自相矛盾。从明中叶开始，进步思想家立足于经世的要求，他们不但需要从哲学高度批判宋明理学，而且也需要为他们的"兴利除弊"的社会改革提供理论根据。他们在同程朱的理本论和陆王的心本论以及佛老的虚无论的辩论中，把中国元气(气)实体思想发展成为更加系统、更加成熟的哲学思想体系，是中国实学发展趋于高潮的重要标志之一。明中叶，随着程朱理学的衰颓，从程朱思想体系中分化出了以罗钦顺、王廷相、韩邦奇、吴廷翰，高拱等人为代表的元气实体论思潮。晚明，随着王守仁的心学体系的瓦解，在"痛言王氏之弊"的过程中，王门后学纷纷

从王阳明的心学体系中解脱出来，由心本体论转向了气实体论，注重实体，讲求实功，提倡经世。这一历史性转化，开启于黄绾、蒋信、王道，中经唐鹤征、杨东明，完成于刘宗周、黄宗羲。处于"天崩地解"的明清之际的实学家，在反思"明朝何以亡"中，或出于王学而修正王学，或由王学而回归朱子学再进而修正朱子学，从而全面地发展与总结了宋明的元气实体论思想，其主要代表人物是清初著名哲学家王夫之。在明清之际元气实体论思潮的广泛影响下，甚至连当时朱子学的复兴也打上了实学的烙印，在理学思想体系中也容纳了更多的实学思想，从而补充和丰富了明清气实体论的社会内容。在明清之际自然科学的复兴过程中，一批杰出的科学家（如李时珍、宋应星、方以智、揭暄等）为了推动科学的发展，总是把元气实体论哲学作为指导思想，并且在自己的科学实践中，又从天文、医学、农学、地学、物理学、声学等领域向前推动了元气实体论的发展，使元气实体论具有更加广泛的科学基础，把自然科学与元气实体论有机地结合起来，这是中国元气实体论进一步深化的重要标志。

明清实学家在同宋明理学及其末流的辩论中，建立了具有严密的逻辑结构、自成思想体系的元气实体论哲学。他们同宋明理学特别是理学末流的分歧，主要有四点：（一）在本体论上，他们既反对程朱学派的理本体论，也反对陆王的心本体论，更反对道家的"以无为本"和佛教的"以空为本"的思想。他们在吸收了程朱理学中的"理气相依"、"理在气中"的实理论思想，并且抛弃了"理为气本"、"心为气本"的空虚之论后，完成了从理本论或心本论向气本论的历史性转化。罗钦顺的"通天地、亘古今，无非一气"，王廷相的"元气之上无物、无道、无理"，崔铣的"理者，气之条"，韩邦奇的"天地万物本同一气"，杨慎的"元气者，天地之极"，吴廷翰的气"为天地万物之祖"，高拱的"天地之间，惟一气

而已”，蒋信的“宇宙只是一气”，“凡言命、言道、言诚、言太极、言仁，皆是指气而言”，王道的“盈天地间，本一气而已矣”，唐鹤征的太极、阴阳、道、理“本一气而已矣”，杨东明的“盈天地间，只是一浑沦之气，生天生地，生人物万殊”，刘宗周的“盈天地间一气也”，“道理皆从形气而立”，黄宗羲的“气本一也”，“无气外之理”，李时珍的宇宙变化“皆由于一气”，宋应星的“形气水火之道”，方以智的“人与天地万物同是一气”，顾炎武的“盈天地之间气也”，傅山的“气在理先”，颜元的“理气融为一片”，李颙的“非气外别有道理也”，王夫之的“言心言性言无言理，俱必在气上说”，等等——所有这一切说法，都是明清元气(气)实体论哲学的不同表述方法。他们还以气本论思想为武器，合理地解释了太极与阴阳、一与两、理与气、有与无、理与道、道与器、聚与散、神、上帝、太虚，形而上与形而下、动与静、虚与实、诚等一系列哲学范畴，构成了一个完整的气本论思想体系。王夫之的“道依于气”与“阴阳以道为体”、“无其器则无其道”与“无其道则无其器”的命题，更是充满着深刻的辩证法思想。(二)从气本论出发，在人性论上，他们针对程朱派的性二元论，吸取了其中的实性论，抛弃了以理释性的思想，根本不承认宋儒的天地之性(天命之性、义理之性)的存在，只承认人性就是“气质之性”。王廷相的“性出于气”，吴廷翰的“性气一物”，高拱的“人只是一个性，此言气质之性”，蒋信的性“同出于一个太极”，王道的“气为之性”，唐鹤征的“性不过是此气之极有条理处”，杨东明的“义理之性出于气质”，刘宗周的“离气质无所谓性”，黄宗羲的“气质即性”，方以智的“性之质为气”，颜元的“非气质无以为性，非气质无以见性”，等等——这些说法，也都是从不同的角度来阐述“性气一贯之道”，是气本体论思想在人性论上的进一步贯彻。(三)在天理与人欲(道心与人心、义与理)问题上，明清实学家基于对气质之

性的肯定，都坚持理欲（义利）统一说，反对“存理灭欲”的理学主旨。罗钦顺的“性必有欲”，韩邦奇的“人之生，欲与善，气与理同受”，杨慎的“性情不离”，吴廷翰的“天理必有人欲”，高拱的“理欲不两立，人心无二用”，黄绾的“道心在人心中”，“义利皆不可轻”，唐鹤征的“舍五脏之外，安得有心（道心）？”刘宗周的“天理人欲同行而异情”，“离却人心则无道心”，“人性即天理”，黄宗羲的“道心即人心之本心”，等等——这些说法，都是从不同的侧面充分肯定人的情欲的合理性，提倡在利中求义、在欲中求理、在人心中求道心。认为离开利欲而求义理，只能是空义与空理，极力反对理学末流“罕言功利”的空疏不实之风，从而为他们的经世思想提供哲学依据。（四）在道德修养上，明清实学家吸取了宋明理学中的“实功”与“实践”思想，极力批评理学末流的离开实功、实践而提倡的主静、空悟之谈，坚持实功论和实践论。王廷相主张“内外交养，德性乃成”，提倡在“人事著实处养之”；韩邦奇反对“终日静坐”之法，强调在“世事”中养性；黄绾提倡“在实言、实行上做工夫”；唐鹤征提出“悟前悟后，凡有实功，皆实际也”；刘宗周提出“本体只在日用常行之中”——所有这些命题，都是针对理学末流而发的，具有明显的实学性质。宋元实学家多注重于功利思想和具体的社会改革举措，而对于作为经世思想的哲学基础——元气实体论则探讨不够，缺乏严密的系统的理论指导思想，难以从哲学高度战胜理本体论与心本体论。明清时期的实学家所建构的元气实体论思想体系，则为明清实学思潮提供了坚实的理论基础。他们在元气实体论、心性合一论、理欲统一说和实功论、实践论等思想的指导下，开创了一个面向社会实践、注重功利、强调经世的新学风，从而把明清实学思潮推向了高潮，真正做到了“实体”与“达用”的有机结合，成为中国实学思想的最完备的最成熟的理论形态。

在“达用”思想上，明清实学家针对明清社会的积弊，不但多方面地揭露与批判了当时封建社会的腐朽黑暗和统治者的昏庸无道，而且在批判的基础上提出了旨在社会改革的各种方案。由明末陈子龙主编的《皇明经世文编》一书，集中地反映了地主阶级改革派的经世思想。为了挽救明朝的社会危机，有明一代的实学家如罗钦顺、王廷相、吕坤、高拱、张居正等人，不但在田制、水利、漕运、荒政、赋税、兵制、边防、吏治、科举等方面揭露了当时的各种弊端，而且提出了各种救弊方案。清初的实学家如顾炎武、颜元、王源等人，亦都著书立说，阐述自己的“明道救世”思想。甚至在乾嘉时期，考据实学家亦在治经考史的形式下表露自己的经世意识。特别值得指出的，由于明清战争频繁，促使中国兵学的空前发展，成为明清实学的重要组成部分。旨在救国济世的经世主义，一直是明清实学思想的主流，这与当时理学末流的“只管讲学，不顾现实”的逃世态度形成了鲜明的对比。除政治上的经国济世之外，明清时期的达用之学还包括有科学精神的高扬。宋元时期，在张载、二程和朱熹的思想体系中虽有某些科学思想，但是由于后来理学末流空谈性命，不务实学，遂使明代自然科学陷于冷落、沉寂。随着资本主义萌芽的产生和实学思潮的高涨，明中叶后，自然科学开始由沉寂转向复兴，出现了一批著名的科学家和划时代的科学著作，如李时珍的《本草纲目》，朱载堉的《乐律全书》，徐光启的《农政全书》，徐弘祖（或宏祖）的《徐霞客游记》，宋应星的《天工开物》，王锡阐的《晓庵新法》，梅文鼎的天算之学，刘献廷的舆地之学，以及乾嘉学者对中国古典科学的考证与整理等。这一科学复兴思潮，从性质上，既包括对中国古典科学的总结，又包括对从欧洲输入的“西学”的吸取与改造；从研究领域，既包括天文、历法、数学、音律，又包括地理、农业、水利、生物、采矿、建筑、机械、医学等多种学科。这是明清实学思

潮兴起和社会生产发展需要的产物。如明清中药学的发展是以实用精神为原动力的，对传染病学的新突破是以社会实践需要为基础的，免疫学的产生也离不开实践精神的指导，人体生理解剖学的发展也是实证精神的充分体现。“西学东渐”既适应了明清之际经世的社会需要，又极大地丰富了明清之际经世实学的社会内容，如“西方数学与百家之用”、“西方天文历象之学与明清修明历法”、“西方地理学与明清绘制地图”、“西医西药学与医治疾病”、“西方火器与边防实践”、“物理学、逻辑学、水利学、冶金学与经世之学”等，从一个重要侧面揭示了“西学东渐”与经世实学之间的内在联系。在明清实学思潮的广泛影响下，许多进步学者摆脱了儒家的“重伦理、轻技艺”的传统，把注意力放到了自然科学的探索上，不但提出了许多有价值的 科学思想，而且也开创了重实践、重考察、重验证、重实测的时代新风，并且把近代西方的科学思维和科学方法也引进了科学研究领域，这些都是宋元科学思想所不能比拟的。

除了政治上的经世思想和探索自然奥秘外，在学术上还表现为“通经致用论”和“史学经世”说。随着实学思潮的兴起和发展，在经学研究上，出现了与“宋学”相对立的“汉学”，其中包括考据实学思潮和诸子学的复兴。主要代表人物有杨慎、焦竑、陈第、方以智、顾炎武、傅山、毛奇龄、闫若琚、胡渭、惠栋、戴震、汪中、焦循、阮元等人。在经学研究领域，实学家针对理学末流的“凿空附会之弊”，发挥宋代王应麟等人的精于经史考据的传统，坚持“实事求是之学”。杨慎反对“束书不观，游谈无根”的学风，坚持博物与实证相结合的考证方法；焦竑注重经书的真伪考辨；陈第创造性提出了“本证”与“旁证”相结合的考据方法，提倡“读经不读传注”、“以己意论断经书”的治学方法。晚明考据学家都十分注重实地考察取证的方法，注重实物与文献相结合的“二重

证据”方法，充分反映了他们的求实思想。明清之际的考据学家，在晚明“经道合一”思想的基础上，明确地提出了“经学即理学”、“明经致用”的治经宗旨，大力提倡怀疑精神和实证精神，坚持“注经必籍实据”的方法，大兴古籍辨伪之风，公开否定宋学的经学基础。乾嘉时期，他们针对理学末流的空疏之风和八股时文的弊病，大力提倡“治经必先通言古训”的方法，“由字以通其词，由词以通其道”。他们“谈经皆主实证，不空谈义理”。在考据实学的兴起与发展中，先秦诸子学也随之复兴，并且在批判独尊儒经的过程中，提出了“经子平列”的实学思想，从而为明清经世实学提供了更加广泛的根据。在史学研究上，中国素有以史为鉴的传统。明清实学家继承与发展了宋代深宁学派的“史学经世”和元代刘因、郝经等人的“古无经史之分”的思想，掀起了史学经世的社会思潮。晚明的社会危机唤醒了进步学者的史学经世意识，出现了一批志在经世的史学著作，如陈建的《皇明启运录》，高岱的《皇明鸿猷录》，雷礼的《皇明大政纪》，薛应旂的《宪章录》等。随着明清王朝的更替，顾炎武提出了“君子之为学，以明道也，以救世也”；王夫之提出了“所贵乎史者，述往以为来者师也”；黄宗羲提出了“儒者之学，经纬天地”；王鸣盛撰写《十七史商榷》旨在“启导后人”；钱大昕主张“据事直书，是非自见”；赵翼撰写《廿二史劄记》，是为了探索“有关治史兴衰之故”；洪亮吉治史的宗旨是“学古为入官之本，前事即后人之师”——所有这些说法，都是“史学经世”思想的不同方式的表述。由黄宗羲开创的浙东学派是以治史为特征的。万斯同提出的“经世之学，实儒者之要务”，全祖望提出的“史以纪实，非其实者非史也”，章学诚提出的“史学所以经世”和“六经皆史”说，都是对明清时期史学经世思想的理论概括和总结，为中国史学经世的优良传统增添了光彩，作出了重大的理论贡献。

明清实学思潮，既包括有地主阶级改革派的进步思想，也包括有反映市民阶层利益和愿望的启蒙意识。市民启蒙意识的觉醒是宋元实学所不具有的，这只是明清时期所特有的意识形态。明清市民启蒙意识的主要代表人物有王艮、何心隐、李贽、黄宗羲、傅山、王源、徐渭、汤显祖、袁宏道等人。反映市民阶层利益的启蒙意识，既表现于社会政治领域，也表现于哲学与文学艺术领域。（一）在社会经济领域，黄宗羲、唐甄、王源等人反对"重农抑商"的传统思想，在南宋陈亮、叶適"农商一事"的思想基础上，大力提倡"工商皆本"思想，主张统一货币，这是商品经济发展和市民地位提高这一客观事实的反映。在土地制度上，他们已突破了封建士大夫的"均田"、"限田"之说，公开反对封建土地所有制。王源提出的"惟农为有田"的主张，开启了中国近代"耕者有其田"的思想先河；他们针对传统的"重义轻利"和鄙视财富的思想，大力提倡"富民"政策。傅山的"本以富生人"，唐甄的"财者，国之宝也，民之命也"等命题，都是市民的求富心理的反映。（二）在政治思想领域，他们以民本主义为武器，公开怀疑、限制和否定封建君主专制，甚至提出君臣共治天下的主张，开启了中国近代民主启蒙意识的序幕。何心隐提出的"君者均也，君者群也"的命题，蕴含有平均主义的乌托邦色彩。黄宗羲提出了"天下为主，君为客"的著名论断，提出"为天下之大害者，君而已矣"，并且企图通过"置相"和"学校"来实现他的"有治法而没有治人"的政治理想。唐甄继黄宗羲之后，指出"天子之尊，非天帝之大神也，皆人也"，认为"自秦以来，凡为帝王者，皆贼也"。顾炎武主张"寓封建于郡县之中"，提倡"众治"，反对"独治"，以限制专制主义的君权。在傅山看来，最高统治者"尽独夫"、"若草芥、寇仇，则后世之大人矣，小人焉能爱之？"提出"非圣人能王"的主张，公开主张"市井贱夫治天下"。王源在《平书》中提出了新六部之说，主

张增设货部，反映他对商品经济的高度重视。(三)在文学艺术领域，随着明中叶工商业的发展和市民阶层的兴起，出现了一股具有近代意义的文艺启蒙思潮。主要代表人物有徐渭、李贽、汤显祖、袁宏道等人。这一文艺启蒙思潮，实际上就是要把文艺从中世纪的古典主义中解放出来。在文艺内容上，针对传统文艺的"以理节情"之说，提出"发于情性，出于自然"之说，反对"理"对"情"的束缚；在文艺形式上，针对传统文艺注重"法"，循守古典格套，维护"取其畸农市女顺口可歌"的文艺本色，以便"歌之使奴、童、妇女皆喻"，提出"独抒性灵，不拘格套"、"宁今宁俗"、"我自为我"的口号，追求创作自由；在审美风格上，针对传统文艺强调和谐之美，追求发愤、激情的冲突之美。(四)在哲学领域，也出现了一股哲学启蒙思潮，即要求把人从中世纪的精神枷锁中解放出来的社会思潮。其主要代表人物是王艮、何心隐、李贽、焦竑等人。他们极力发掘和弘扬人的主体意识和人的社会价值，提倡个性解放和人文主义。他们蔑视封建偶象崇拜，否定以孔子之是非为是非，公开宣布要"与千百万人作对敌"，"颠倒千万世之是非"，从哲学上论证了"人之是非，初无定质"的思想，崇拜"百姓日用之迩言"。他们针对传统哲学把心说或是伦理道德实体的做法，李贽提出了"夫私者，人之心也"的命题，把"心"说成是维持人的生命存在的谋生意识，从理论上肯定了人们追求物质利益的合理性。他们还针对宋明哲学的"存理灭欲"之说，力主理欲统一说，揭露"以理杀人"的本质，宣扬具有近代意义的自然人性论。王艮提倡的尊身之道和"明哲保身"论，实际上也是对人的生存权力和物质利益的充分肯定。何心隐的"士农工商莫非在，莫非心"、"士农工商莫非率，莫非性"，也是从人的基本生活需要出发来寻求"心"与"性"的社会内容。李贽提出的"人即道也，道即人也"和"穿衣吃饭即是人伦物理"的思想，也是针对封建主义的

"三纲五常"而发的。在伦理道德上，他们公开抨击封建主义的贞节观和君为臣纲的道德说教。何心隐构想的理想社会，是一个"相友而师"的平等社会，强调"君臣，友朋，相为表里者也"。所以李贽称赞他"人伦有五，公舍其四，独置师友贤圣之间。"黄宗羲反对君为臣纲，指出臣是"为天下，非为君也；为万民，非为一姓也"。唐甄更是自称五伦之中"我独阙其一(君臣)也"。李塨认为"思五伦皆有朋友之意乃佳"。他们以朋友一伦为标准来衡量君臣、父子、夫妇关系，含有平等与民主的早期启蒙意识。所有上述这些启蒙意识，在原则上都不同于地主阶级改革派的进步思想，它是新兴市民阶层利益和愿望在思想领域的反映。

从明中叶到清中叶，中国实学思想发展所以能够出现高潮，并不是偶然的，而是有其深厚的社会历史根源和文化思想渊源。从社会历史背景看，明清实学思潮是由当时的地主阶级改革派的自我批判和新兴市民阶层的启蒙意识汇合而成的。明中叶以后，随着中国封建社会的阶级矛盾和民族矛盾的日趋激化，统治阶级内部的各派政治势力的倾轧和斗争也愈演愈烈，出现了作为一种社会制度的整个封建社会的自我批判思潮，使整个封建社会机制处于瘫痪状态之中。它比中国封建社会中任何一个王朝在末期出现的社会危机要深刻得多。面对中国后期封建社会的总危机，地主阶级中的有识之士开始思索与探讨形成这种危局的症结所在。由于历史的与阶级的局限，他们不可能从历史发展规律和社会机制上寻求原因，而只能把它归罪于宋明理学末流的空疏迂腐之学，并由此认为要拯救社会危机，就必须首先批判宋明理学及其末流的"空寂寡实之学"。如王廷相说："近世好高迂腐之儒，不知国家养贤育才将以辅治，乃倡为讲求良知、体认天理之说，使后生小子澄心白坐，聚首虚谈，终岁嚣嚣于心性之玄幽；求之兴道致治之术、达权应变之机，则阒然而不知。以是

学也，用是人也，以之当天下国家之任，卒遇非常变故之来，气无素养，事无素练，心动色变，举措仓皇，其不误人家国之事者几希矣！”（《雅述》下篇）顾炎武论及明王朝覆灭的原因时指出：“昔之清谈谈老、庄，今之清谈谈孔、孟。未得其精而已遗其粗，末究其本而先辞其末，不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政大端一切不问，而曰一贯，曰无言，以明心见性之空言代修己治人之实学。股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”（《日知录》卷7）王源在《平书》中亦指出：理学末流“所学非所用，所用非所学，且学正坏其所用，用正背其所学，以致天下无办事之官，庙堂少经济之臣，民物鱼烂河决，谁遗之祸哉！”在对中国封建社会何以衰颓的痛苦反思中，地主阶级改革派深刻地认识到“实学可以经世”的道理和“崇实黜虚”的重要，纷纷要求由虚返实，企图以实学挽救中国后期封建社会的总危机，形成了地主阶级的自我批判社会思潮。与此同时，从16世纪开始，中国从农业和手工业相结合的自然经济中分化出了独立的手工业作坊，一些城镇也转变为以工商业为其主体。在农业生产中，个别地区和个别部门也出现了“主者得工，雇者得值”的雇佣劳动。随着资本主义萌芽的产生，新兴市民阶层的反对封建制度的各种形式的斗争也在发展（如反税监、反矿监等）。由中国后期封建社会的总危机而分化出来的地主阶级改革派和由资本主义生产萌芽而产生的市民阶层，共同构成了明清实学所赖以产生和存在的社会历史条件。

除了上述社会历史条件外，明清实学思潮的兴起和发展，还有其深远的文化思想渊源。（一）明清实学与宋元实学之间存在着既有继承又有否定的关系。这里又有两种不同情况：其一，宋元时期与理学相对立的功利学派和经世致用学派的实学思想，是构成明清实学的主要思想来源；其二，不管是程朱理学还是陆

王心学，虽然都着力于发扬孟子的“内圣”路线，将追求宇宙本体和追求个人心性修养的完善作为治学宗旨，但是他们也从未抛弃过儒家的经世传统，并且在他们的理学思想体系中，也包含有实理、实性、实功、实行等实学思想。正因为理学与心学中含有某些实学思想，所以明清实学家在批评理学末流的空谈本体与心性的同时，对理学中的实学思想也多加肯定和继承。明清实学既是对宋明理学的经世传统及其蕴涵的实学思想的继承，又是对其末流空谈本体与心性的否定。(二)从明中叶以后，出现的中国古典科学的复兴与“西学东渐”，也有力地推动了明清实学的发展。西学东渐之时，恰是明清多事之秋，以徐光启、梅文鼎为代表的科学家，满怀救亡图存的忧患意识，把西学看成是“国家致盛治、保太平之策”，立足中学，博采西学，促进中西文化交流，为明清实学思潮的发展提供了必要条件。宋元实学思想的积累和宋明理学中所包含的实学思想，以及中国古典科学的总结与西学的传入，共同构成了明清实学所由以产生和发展的文化思想条件。明清实学就是在这些历史条件下孕育、产生和发展起来的。离开这些社会文化条件，就不可能促进中国实学发展高潮的到来。

明清实学具有双重性质：一是它所使用的概念、范畴和命题(如理念、太极、心性、知行、一两、理欲、理势、义利等)，虽然根据时代的要求作出了自己的解释和说明，赋予了某些新的含义，但是它与理学仍有相同之处，仍然属于封建地主阶级改革派的哲学意识形态。二是它在哲学、社会政治和文艺思想诸方面，孕育着近代社会的某些因子，提出了一些新的概念、范畴和命题，成为中国近代思想的理论先驱，具有早期启蒙性质。明清实学的这种双重性格，是由它得以产生和存在的历史条件所决定的。正因为明清实学具有这种双重性质，所以它是古老的中国传统文化

通往近代新学的桥梁，是中国近代学者批判封建制度及其腐朽意识形态的理论先驱。如康有为批判封建君主制度时，曾以黄宗羲的《明夷待访录》作为理论根据；谭嗣同把王船山的思想看成是复兴民族的武器；章太炎等人曾刻印《张苍水集》，大力提倡民族气节；“只手打倒孔家店”的吴虞，曾以李贽思想为武器，对尊孔派进行过斗争。由此可见，中国近代新学决不是西学的简单移植，而是西学与中国传统文化特别是明清实学相融合的产物。明清实学虽然具有这样和那样的历史局限和理论缺陷，也未能完成自身的历史使命，但是它在中国实学发展史上的重要地位和历史功绩是不可抹杀的。

第十九章　元气实体论哲学思潮的产生和发展(上)

任何社会思潮都是以一定的哲学为其先导的。明清实学思潮是以元气实体论为其哲学先导。明清时期的实学家出于经世的客观需要，他们既需要从哲学高度批判宋明理学，也需要为他们的社会批判论和政治改革论提供理论根据。元气实体论哲学的产生与发展，同明清时期经世社会思潮是相辅相成、互为表里的。只有全面地客观地阐述明清元气实体论哲学思潮的产生与发展过程，以及它所包含的基本内容和时代特征，才能揭示出明清实学思潮赖以产生和存在的哲学理论基础。所以，阐述明清实学思潮，必须从阐述元气实体论开始，是完全合乎逻辑的。

第一节　明中叶朱学的衰颓与元气实体论的兴起

明代元气实体论哲学思潮，是从明中叶朱学思想体系中逐步孕育出来的。朱学的衰颓过程，也就是元气实体论的产生过程。

明初至明中叶，由于封建统治者的支持与提倡，程朱理学独尊于哲学论坛。明王朝从一开始，就确立了"以理学开国"的方针，统治者规定以朱学为科举考试的基本教材，还集中学术力量

编纂《四书大全》、《五经大全》、《性理大全》，颁布于全国，把程朱理学抬到了法定的地位，使学者非程朱之书不读，一切都以程朱的是非为标准。明初推崇朱学，对于发展生产与巩固政权固然有一定作用，但是在社会上也带来了思想僵化、道德虚伪和人才空乏的弊端。所以，到了明代中叶，随着明王朝的阶级矛盾与民族矛盾日益尖锐，统治阶级内部的倾轧和斗争也愈演愈烈，整个封建社会处于危机之中。在这种历史背景下，许多地主阶级的有识之士，开始反省形成这种社会危机的症结所在，探讨解决这种社会危机的具体方法。由于时代与阶级的局限，使他们不可能从历史发展规律和封建社会本质上去寻找原因，而只能归罪于程朱理学及其末流的"空寂寡实之学"。王廷相指出："近世好高迂腐之儒，不知国家养贤育才将以辅治，乃倡为讲求良知，体认天理之说，使后生小子澄心白坐，聚首虚谈，终岁嚣嚣于心性之玄幽；求之兴道致治之术，达权应变之机，则阒然而不知。以是学也，用是人也，以之当天下国家之任，卒遇非常变故之来，气无素养，事无素练，心动色变，举措仓皇，其不误人家国之事者几希矣！"（《雅述》下篇）所以，在他们看来，只有"明学术"、"变士风"，才能使明王朝"起死回生"。从这一基本认识出发，他们中的一些人便从朱学营垒中分化出来，在哲学上完成了从理本论向气本论的历史性转化。

元气实体论哲学体系产生于明中叶，这既是明中叶社会政治危机和朱学衰颓的产物，同时也是朱学自身矛盾发展的结果。朱学是一个"以理为本"的庞大的思想体系，蕴含有各种不可克服的内在矛盾。在本体论上，朱学蕴含有"析气与理为二"的矛盾，在朱学思想体系中，"所谓理与气，此决是二物。但在物上看，则二物浑沦，不可分开，各在一处，然不害二物之各为一物也；若在理上看，则虽未有物，而已有物之理。"（《朱文公文集》卷46）

"在理上看",即是从理本论上看,理与气是相分的二物,从而引出了"理先气后"、"理本气末"、"理主气从"、"理存气灭"等论点;"在物上看",即从宇宙万物构成上看,每一个具体事物都是理与气的"浑沦",是不可分开的,是相互相依的,这无疑包含有气本论思想的合理成份。明代的元气实体论者正是抓住"析理与气为二"这一内在矛盾,发挥其中"理气相依"、"理在气中"的实学思想,抛弃"理为气本"、"理先气后"等虚理之说,再向前迈进一步,从朱熹的理本论转向了张载的气本论。王廷相在批评朱熹的"气根于理而日生"观点时指出,朱熹此言"窥测造化之不尽者矣。何以言之?气,游于虚者也;理,生于气者也。气虽有散,仍在两间,不能灭也,故曰'万物不能不散而为太虚'。理根于气,不能独存也,故曰'神与性皆气所固有'。若曰'气根于理而生',不知理是何物?有何种子,便能生气?不然,不几于谈虚驾空之论乎?今为之改曰:气之已散者既归于太虚之体矣,其氤氲相感而日生靡,则固浩然而无穷,张子所谓'死而不亡'者如此。造化之生息,人性之有无,又何以外于是而他求也哉。"(《横渠理气辩》)他们认为只有抛弃朱学的"超然于形气之外"的"理",并从中剥离出"气为物本"和"理不离气"的合理思想,把朱学的气"根于理而日生"改成理根于气"氤氲相感而日生",把气作为宇宙万物的终极本原,才能真正克服朱学内部的"析理与气为二"的矛盾,返回到张载的气本论。明代由理本论向气本论的转化,开启于薛瑄、曹端,完成于罗钦顺、王廷相、崔铣、韩邦奇、吴廷翰、高拱等人。

曹端(1376—1434)"守先儒之正传",多年潜心于朱学思想研究,实为明初理学之冠。在本体论上,坚持朱熹的"太极即理"与"性即理"观点,指出"天下无性外之物,而性无不在焉,性即理也(《曹月川集·存疑录序》),认为太极"是理之别名"(《太极图说述解·序》),反对以"太极"为"气"之说。在道德论上,他坚持

中央

天理与人欲对立的理学主题，断言“生死路头，惟在顺理与从欲”（《语录》），提倡“无欲而静”的修养方法。但是，由于经世思潮的冲击，他毕竟在理气上首先打开了朱学思想体系的一个缺口。在《戾说》一文中，他指出：朱熹“谓太极不自会动静，乘阴阳之动静而动静耳，遂谓理之乘气，犹人之乘马，马之一出一入，而人亦与之一出一入，以喻气之一动一静，而理亦与之一动一静。若然，则人为死人而不足以为万物之灵，理为死理而不足以为万物之原，理何足尚而人何足贵哉！今使活人乘马，则其出入、行止、疾徐，一由乎驭之何如耳。活理亦然”。在这里，曹端既不同意朱熹的“太极不自会动静，乘阴阳之动静而动静”的说法，也不同意理乘气如人之乘马的比喻。他从“太极自会动静”这一前提出发，强调“理气一体”之说，即认为“理气未尚有异”，理气“无彼此之间”，“浑融而无间”，是“一体”而不是“二物”。在他看来，既然理气“一体”，当然也就不存在死理乘活气之说，而是活理驭气，活人骑马，气由活理而宰之，马由活人而驭之。这种理气一体之说或者理驭气之说，本意虽是补苴朱学理气说的缺漏，有一点实学闪光，但是它毕竟在理论上承认理与气“仍为二之”，也是自相矛盾的。这说明曹端在理气关系上虽然有某些突破，但仍未能走出程朱理学的樊篱。

薛瑄（1389—1464）继曹端之后，“闻风而起”，进一步发挥曹端的理气一体之说。薛瑄如曹端一样，虽说都是明初朱学的重要代表人物，但是他在明王朝由盛而衰的转变过程中，也不能不对朱学作某些调整与修正。在理气关系上，他根据曹端的“太极自会动静”之说，提倡理气“无缝隙”之论。他认为“理气密匝匝地，真无毫发之缝隙”（《读书录》卷8），“理气浑然而无间”（《读书续录》卷1），“理与气一时俱有，不可分先后”。（《读书续录》卷3）由此出发，他对朱熹的“理先气后”之说提出了批评，指出：“或言

'未有天地之先，毕竟先有此理'……。窃谓理气不可分先后。盖未有天地之先，天地之形虽未成，而所以为天地之气，则浑浑乎未尝间断止息，而理涵于气之中也。及动而生阳，而天始分，则理乘之气之动，而具于天之中；分天分地而气无不在，一动一静而理无不在，以至化生万物，万物生生而变化无穷，理气二者盖无须臾相离也，又安可分孰先孰后哉？"(《读书录》卷 3)薛瑄批驳朱熹的"理先气后"之说，并不是否定"理"的本原地位，而是避免理与气脱节，使"理"变成"气之外悬空"之物。在他看来，"理"并不是气之外的悬空之物，而是"所谓理者，万事万物自然之脉络条理也。"(《读书录》卷 4)基于理气合一之说，薛瑄进而肯定太极与阴阳、道与器也是不可"离而二之"。他说："太极理也，阴阳气也。理只在气中，非是气外悬空有太极也。"(《读书续录》卷 2)又说："显者器也，微者道也；器不离道，道不离器。"(《读书续录》卷 3)"故曰道亦器也，器亦道也。"(《读书录》卷 1)他强调道器合一，只是"道器合言，所以皆实"，避免使道"偏于空虚"。薛瑄在由理本论向气本论的转变中虽作出了一定贡献，且他也没有从根本上否定"理"的绝对性和永恒性，承认"气有聚散，而理无聚散"(《读书录》卷 4)，强调"理为主，气为客。"(《读书录》卷 5)他以日光与飞鸟为喻论证说：'理如日光，气如飞鸟，理乘气机而动，如日光载鸟背而飞，鸟飞虽不离其背，实未尝与之俱往，而有间断之处，亦犹气动而理虽未尝与之暂离，实未尝与之俱尽而有灭息之时。气有聚散，理无聚散，于此可见。"(同上)这一形象比喻，说明理气虽不可分，但理是绝对的，无聚散的，气是有聚散的，有间断的。从根本上说，理与气仍然是"二物"，理气之间仍有"缝隙"。薛瑄在主观上虽欲弥合朱熹理气说的漏洞，其结果仍然使自己陷入矛盾之中，不能自圆其说，一以贯之。

罗钦顺(1465—1547)对薛瑄极为推崇，指出"薛文清学识纯

正，践履笃实，出处进退，惟义之安”，“可谓君子儒矣。”在本体论上，他肯定薛瑄理气无缝隙“其言当矣。”(《困知记续》卷下)但是对薛瑄的“气有聚散，理无聚散”之说，则表示异议。他说：“夫一有一无，其为缝隙也大矣，安得谓之‘器亦道，道亦器’耶？盖文清之于理气，亦始终认为二物，故其言未免时有窒碍也。”(《困知记》卷下)为了克服薛瑄理气说的这一内在矛盾，罗钦顺不得不在薛瑄思想的基础上，彻底转向张载的气本论，进一步把“气有聚散、理无聚散”的说法改造成“气之聚散便是聚散之理”的说法。他说：“尝窃以为，气之聚便是聚之理，气之散便是散之理，惟其有聚散，是乃所谓理也。”只有作出这样的改造，从根本上否定“理”的绝对性永恒性，把绝对之“理”改造成相对之理即改造成“气之理”，就可以彻底克服程朱理气说的内在矛盾了。

罗钦顺是明代第一个从朱学思想体系中分化出来的气本论者。在罗钦顺看来，“理”不再是外于气而独立存在的精神实体，而只是“气之理”，是气在运动过程中呈现的“莫知其所以然而然”。他说：

> 理果何物也哉？盖通天地，亘古今，无非一气而已。气本一也，而一动一静，一往一来，一阖一辟，一升一降，循环不已，积微而著，由著复微，为四时之温凉寒暑，为万物之生长收藏，为斯民之日用彝伦，为人事之成败得失，千条万绪，纷纭胶辖，而卒不可乱，有莫知其所以然而然，是即所谓理也。初非别有一物依于气而立，附于气以行也。(《困知记》卷上)

> 理只是气之理，当于气之转折处观之。往而来，来而往，便是转折处也。夫往而不能不来，来而不能不往，有莫知其所以然而然，若有一物主宰乎其间而使之然者，此理之所以名也。(《困知记续》卷上)

理须就气上认取，然认气为理便不是。此处间不容发，最为难言，要在人善观而默识之。“只就气认理”与“认气为理”，两言明有区别，若于此看不透，多说亦无用也。（《困知记》卷下）

从上述引文中，罗钦顺的理气论有三点主要内容：（一）什么是气？气是宇宙万物的本体、本原。“通天地、亘古今、无非一气”，这是从宇宙论的哲学高度肯定“气本一也”。在空间上，气“通天地”，在时间上，气“亘古今”，即气无处不在，无时不在。宇宙万有，皆本于一气。只有承认气的无限性与永恒性，才能最终以气本论代替理本论。（二）什么是理？在罗钦顺看来，理既不是“别有一物依于气而立，附于气以行”，也不是朱熹所云“有一物主宰乎其间”，“理只是气之理”，只是气在往来、升降运动过程中的“所以然而然”。理是在万事万物中的“实理”，并不是超于自然界和人类社会而孤立存在的“虚理”、“空理”。在自然界，“四时之温凉寒暑”，“万物之生长收藏”；在社会上，“斯民之日用彝伦，人事之成败得失”，都不是杂乱无章的，而是受着“理”的支配，故“卒不可乱”。（三）理与气的关系如何？他针对朱学的“理为气本”的思想，主张“气为理本”，承认气是第一位的物质实体，理只是气的一种属性规律。他所提出“理须就气上认取”的思想，只是从其本原上立论，并不是“认气为理”，把“气”就说成是“理”，将二者完全等同起来。这一区别是极为重要的。因为它不但肯定了“理”的物质性，也肯定了“理”的主动性。

罗钦顺从理气统一论出发，不同意程朱把太极说成是凌驾于气之上的主宰之理。程颐认为“所以阴阳者道”，朱熹也认为“太极，理也；阴阳，气也。气之所以能动静者，理为之宰也。”（《太极图说章句》）罗钦顺不赞成这些说法，指出“窃详‘所以’二字，固指言形而上者，然未免微有二物之嫌。”（《困知记》卷下）极力

否定气上有所谓主宰之太极。他还针对周敦颐、朱熹的理学观点，指出《太极图说》所言“无极之真，二五之精，妙合而凝”，“愚则不能无疑。凡物必两而后可以言合，太极与阴阳果二物乎？其为物也果二，则方其未合之先各安在耶？朱子终身认理气为二物，其源盖出于此。”如果太极与阴阳果是二物，那么“所谓太极者，又安能为造化之枢纽，品物之底根耶？”（《困知记》卷下）从揭露程朱理学体系的自相矛盾入手，证明程朱把理与气、太极与阴阳视作“二物”的观点，是不能成立的。

罗钦顺从理气统一论出发，在肯定张载的气本论的同时，也批评了张载的某些错误说法。指出“张子《正蒙》‘由太虚有天之名’数语，亦是将理气看作二物，其求之不为不深，但语涉牵合，殆非性命自然之理也。”他还针对张载的“聚亦吾体，散亦吾体。知死之不亡者，可与言性矣”的观点，批驳说：“夫人物有生有死，天地则万古如一。气聚而生，形而可有，有此物即有此理。气散而死，终归于无，无此物即无此理，安得所谓‘死而不亡者’耶？若夫天地之运，万古如一，又何死生存亡之有？”（《困知记》卷下）从这里可以看出，罗钦顺向前发展了张载的气本论思想，这是他的创造精神的表现。

罗钦顺还由理气统一说引出了道器统一论。他发扬程颢的观点，认为“夫器外无道，道外无器。所谓器亦道，道亦器也，而顾可二之乎？”（《困知记续》卷上）这不但从理论上肯定了道与器的不可分性，而且在实践上也批驳了程朱的离器言道的做法，实开明清之际道器统一论的先河。

在人性论上，罗钦顺虽然未能摆脱朱学的束缚，但它与程朱理学的性二元论也有某些区别。他反对程朱的“一性而两名”即把人性分成天命之性与气质之性的做法，指出：“程、张本思，孟以言性，既专立乎理，复推气质之说，则分之殊者诚亦尽之。但曰

'天命之性',固已就气质而言之矣,曰'气质之性',性非天命之谓乎?一性而两名,且以气质与天命对言,语终未莹。朱子尤恐人之视为二物也,乃曰'气质之性,即太极全体堕在气质之中'。夫既以堕言,理气不容无罅缝矣。"又说:"一性而两名,虽曰'二之则不是',而一之又未能也,学者之惑,终莫之解,则纷纷之论,至今不绝于天下。"(《困知记》卷上)基于他对性二元论自身矛盾的认识,试图以"理一分殊"来说明人性。他是如何以"理一分殊"说明人性的呢?他说:"窃以性命之妙,无出'理一分殊'四字,简而尽,约而无所不通,初不假于牵合安排,自确乎其不可易也。盖人物之生,受气之初,其理惟一,成形之后,其分则殊。其分之殊,莫非自然之理,其理之一,常在分殊之中。此所以为性命之妙也。语其一,故人皆可以为尧舜;语其殊,故上智与下愚不移。"(《困知记》卷上)在这里,他虽然还没有公开亮出气学的性一元论,但它实为王廷相、王夫之等人的性一元论思想的理论先驱。

罗钦顺又把他的理气说引伸到理欲关系上,对"存天理,灭人欲"的理学主旨,也提出了自己新的解释。他认为人欲是人的自然本性,只可节之,不可去之。他说:程朱"往往将人欲两字看得过了,故议论间有未归一处。天性必有欲,非人也,天也。既曰天矣,其可去乎!有节无节,非天也,人也。既曰人矣,其可纵乎!君子必慎其独,为是故也。"(《困知记三续》)又说:"夫人之有欲,固出于天,盖有必然而不容已,且有当然而不可易者。于其所不容已者而皆合乎当然之则,夫安往而非善乎?惟其恣情纵欲而不知反,斯为恶尔。先儒多以'去人欲','遏人欲'为言,盖所以防其流者,不得不严,但语意似乎偏重。夫欲与喜怒哀乐,皆性之所有者,喜怒哀乐又何去乎?"(《困知记》卷下)在这里,他明确地肯定了人的物质欲望的合理性,实乃明清之 际理欲统一说的思想前导。章太炎对此明确指出:"罗整庵始言天理即在人欲之中,气质

之性即义理之性。”至清代戴震作《原善》、《孟子字义疏证》等书，“斥理欲异实之谬”，正是“近本罗氏。”(《蓟汉微言》)高度地评价了罗钦顺在明清理欲之辨上的历史地位。

在上述问题上，罗钦顺或批评朱子，或怀疑朱子，并以理气统一说对它作出了自己的解说，开启了明代气一元论的先声，为明清元气实体论哲学的发展作出了重要理论贡献。但是，他毕竟是最早从朱学营垒中分化出来的气本论者，所以在不少理论问题上仍不能冲破程朱理学的樊篱，依然信奉程朱的陈腐观念。黄宗羲指出：“先生(罗钦顺)之论理气，最为精确，但先生之论心性，颇与其论理气自相矛盾”。“先生之言理气，不同于朱子，而言心性则与朱子同，故不能自一其说耳。”(《明儒学案》卷47《诸儒学案·罗钦顺传》)在心性问题上，罗钦顺虽有一些新说，但根本上仍是程朱的观点，这是他的气本论思想的不彻底性的突出表现。而这种不彻底性，对于刚刚脱胎于朱学的罗钦顺来说，是不可避免的。

王廷相(1474—1544)不同于罗钦顺，他同朱学之间没有那么多千丝万缕的联系，而是直承张载，把唯物主义的理气说向前推进了一大步，建立了一个完整的元气实体论的哲学思想体系。

王廷相是张载气一元论的继承者。他在评论张载的《正蒙》时指出：“《正蒙》，横渠之实学也。”(《慎言·鲁两生篇》)这里所谓“实学”，实际是指张载在《正蒙》一书中所阐述的气一元论思想。王廷相在张载的气一元论的基础上，进一步发展了中国传统的元气论，提出了“元气之上无物、无道、无理”(《雅述》上篇)的著名论断。这一论断，至少包含有如下三方面的内容：

一、元气是一种物质实体

王廷相针对道家把宇宙本体说成“无”，佛教把宇宙本体说成“空”的观点，明确地把元气规定为一种物质性的实体。他说：

"天内外皆气，地中亦气，物虚实皆气，通极上下，造化之实体也。"(《慎言·道体篇》)在王廷相看来，元气这一实体同天地万物相比，至少有四个特性：(一)无形无象。他说："元气浑涵，茫昧无朕。不可以象求，故曰太虚。"(《答天问》)(二)无待无偏，是"混全之称"。他说："太极，元气混全之称，万物不过各具一支耳。虽水火大化犹涉一偏，而况于人乎！"(《雅述》上篇)(三)无始无涯。王廷相指出：在时间上，元气"无所始无所终之妙也，不可知其所至，故曰太极"(《慎言·道体篇》)；在空间上，"太虚茫茫无涯。"(《答天问》)(四)无生无灭。他针对程朱的"气有始终"的思想，指出："有聚气、有游气，游聚合，物以之而化。化则育，育则大，大则久，久则衰，衰则散，散则无，而游聚之本未尝息焉。"(《慎言·道体篇》)虽然如此，元气"却是实有之物，口可以吸而入，手可以摇而得，非虚寂空冥无所索取者。世儒类以气体为无，厥睹误矣。"(《答何柏斋造化论》)在王廷相看来，正因为元气是一种无形无象、无偏无待、无始无涯、无生无灭的物质实体，所以它才能够取代程朱的"理"和陆王的"心"的绝对地位，而成为宇宙万物的终极根源。

二、元气是"造化之本"

宇宙万物，大至日月星辰，小到昆虫草木，都是从哪里来的？王廷相从元气本原论和元气本体论相统一的高度，回答了这一根本问题。

从天地万物的生成过程看，王廷相认为：

> 太虚造化始，一气判两仪(指天地——引者)。万形从此出，……。(《王氏家藏集》卷9)
>
> 天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。……二气(指阴阳——引者)感化，群象显设，天地万物所由以生也。(《慎言·道体篇》)

如果把上述观点同王廷相以前的元气论加以对比，就会发现王廷相同他的先辈在本原论上有一个共同的宇宙生成模式，即“一（元气）——二（阴阳或天地）——万（万物）”。就这一点而言，王廷相承袭了前人，但是，其中也有新增加的东西。他在同程朱、陆王的辩论中毕竟还是把元气本原论，向前推进了一步。这主要表现在如下两方面：

（一）元气到底是如何具体地生化出万物？

在这个问题上，王廷相比他的前辈有所前进。他指出：“天者，太虚气化之先物也，地不得而并焉。天体成，则气化属之天矣；譬人化生之后，形自相禅也。是故太虚真阳之气感于太虚真阴之气，一化而为日、星、雷、电，一化而为月、云、雨、露，则水火之种具矣。有水火，则蒸结而土生焉。……有土，则物之生益众，而地之化益大。金木者，水火土之所出，化之最末者也。”（《慎言·道体篇》）这里，王廷相运用当时的自然科学知识，在同五行家的辩论中，将“五行”这一概念引入元气论，提出了一个更加完整的宇宙生成模式：“一（元气）——二（阴阳二气或叫真阳之气、真阴之气）——五（火水土木金）——万（人与万物）”。这较之“一——二——万”的模式来说，具有更加丰富的内涵。

（二）同一本原的元气何以能够变化出千差万别的事物？

在这个问题上，王廷相以前的元气论者，或以“万精合并，混而为一”（如王符），或以“气量之多少”（如王充），来说明宇宙的多样性。但是，都未能作出令人满意的回答。王廷相则将佛教的“唯识种子说”改造成为“元气种子说”，从而解决了前人未曾解决的问题。他说：

> 天地未形，惟有太空，空即太虚冲然元气。气不离虚，虚不离气，天地日月万形之种，皆备于内，一氤氲萌孽而万有成质矣。（《雅述》上篇）

愚尝谓天地、水火、万物皆以元气而化，盖由元气本体具有此种，故能化出天地、水火、万物。(《答何柏斋造化论》)

这是说，宇宙万物之所以千差万别，是由于元气之中有其可以化生的多种多样的种子。但是王廷相的"元气种子说"却包含着一个不可克服的内在矛盾，就是既然承认元气本体含有不同性质的种子，也就否认了多样性之统一于元气。除非以元气本体论代替元气本原论，这个矛盾是无法克服的。事实正是如此，王廷相终于在张载气本体论的基础上，进一步构造了自己的气本论理论体系。他说：

两仪未判，太虚固气也；天地既生，中虚亦气也，是天地万物不越乎气机聚散而已。是故太虚无形，气之本体，清通而不可为象也；太和氤氲，万物化醇，生生而不容以息也，其性命之本原乎？(《慎言·乾运篇》)

气至而滋息，伸乎合一之妙也；气返而游散，归乎太虚之体也。是故气有聚散，无灭息。雨水之始，气化也；得火之炎，复蒸而为气。草木之生，气结也；得火之灼，复化而为烟。以形观之，若有有无之分矣，而气之出入于太虚者，初未尝灭也。譬冰之于海矣，寒而为冰，聚也；融澌而为水，散也。其聚其散，冰固有有无也，而海之水无损焉。此气机开阖、有无、生死之说也，三才之实化极矣。(《慎言·道体篇》)

这个理论的基本要点是：(一)"气"作为宇宙万物的本体(《慎言·乾运篇》："太虚无形，气之本体")，是无形无象、无生无灭的，因而是绝对的无限的(《慎言·道体篇》："气有聚散，无灭息")。(二)根据"体用一原，显微无间"的原则，"气"有两种存在形态：一是气聚而为物，二是物散而归太虚，聚与散不是气之生灭，而是气之形态的转化。太虚是无形之气，万物是有形之气。就其形态言，有聚散、有无、生死之别；就其本体言，气乃常存，无生无

灭。

从万物的本原看，“元气者，天地万物之宗统”。（《慎言·五行篇》）从万物的本体来看，“气者，造化之本。”（《慎言·道体篇》）这样，王廷相就从气本原论与气本体论相结合的高度，合理地回答了宇宙万物从哪里来的这一根本问题。

三、“元气之上无物，无道、无理。”

既然元气是宇宙万物的终极根源，这就意味着元气是自本自根的，在它之前或之上不允许有任何神秘东西存在。所以，王廷相认为“元气之上无物、无道、无理。”（《雅述》上篇）从这一命题出发，王廷相对历史上一切企图把任何东西凌驾于元气之上的观点，进行了全面的批评。

（一）虚（无）与气——“有虚即有气”

宋明时期，“有”与“无”的辩论，是哲学上争论的重要问题之一。北宋张载在唐代刘禹锡的“空者，形之希微者”（《天论》中）思想的基础上，针对佛老的“一切皆空”观点，提出了“太虚即气”的著名论断。王廷相继承和发展了张载的学说，从有限与无限辩证统一的角度，提出了“道体不可言无，生有有无”的命题，他论证说：

> 道体不可言无，生有有无。天地未判，元气混涵，清虚无间，造化之元机也。有虚即有气，虚不离气，气不离虚，无所始无所终之妙也。不可知其所至，故曰太极；不可以为象，故曰太虚，非曰阴阳之外有极有虚也。二气感化，群象显设，天地万物所由以生也，非实体乎？是故即其象，可称曰有；及其化，可称曰无，而造化之元机，实未尝泯。故曰：道体不可言无，生有有无。（《慎言·道体篇》）

根据“有虚即有气”这一命题，王廷相批评了佛老。指出“老子谓‘万物生于有’，谓形气相禅者；‘有生于无’，谓形气之始本

无也。愚则以为万有皆具于元气之始，故曰儒之道本实本有，无'无'也，无'空'也。"又说："老氏之所谓虚无也，非愚以元气为道之本体者，此不可以同论也。"(《答何柏斋造化论》)在"空"、"无"问题上，王廷相认为"空"与"无"并非是超越于万物之上的非物质的绝对，而是"以元气为道之本体"，所以是"本实本有"的。

(二)道与元气——"元气即道体"

王廷相根据"元气之上无物"的观点，提出了"元气即道体"的著名论断。他说：

> 元气即道体。有虚即有气，有气即有道，气有变化，是道有变化。气即道，道即气，不得以离合论者。(《雅述》上篇)
>
> 元气者，天地万物之宗统。有元气即有生，有生则道显。故气也者，道之体也；道也者，气之具也。(《慎言·五行篇》)

王廷相把元气视作"天地万物之宗统"，就必然否定先于天地、脱离万物而存在的神秘主义的"道"，并把"道"还原成元气之规律，提出"元气即道体"的命题，无疑是正确的。由此出发，他坚决反对道家的"道生天地"的说法，指出："老庄谓道生天地，……愚谓天地未生，只有元气，元气具，则造化人物之道理即此而在，故元气之上无物、无道、无理。"(《雅述》上篇)又说："以道能生气者，虚实颠越，老庄之谬谈也。儒者袭其故智而不察，非昏罔则固蔽，乌足以识道！"(《慎言·五行篇》)

(三)理与气——"气为理之本"

理气关系，是宋明哲学争论的中心问题。是"理为气之本"还是"气为理之本"？朱熹虽然承认理气不相离，但是强调"理为气本"。他说："有是理便有是气，但理是本。"(《朱子语类》卷1)王廷相针对这种思想，驳斥说："夫万物之生，气为理之本，理乃气之载，所谓有元气则有动静，有天地则有化育，有父子则有慈孝，有耳目则有聪明是也。非大观造化，默契道体者，恶足以识之？"

(《太极辩》)把"理为气之本"改造成"气为理之本",从而把"理"纳入了他的元气论思想体系。

是"理根于气"还是"气根于理"?王廷相针对二程的"造化者(理)自是生气"和朱熹的"理生气"的观点,批评说:"虚受乎气,非能生气也。理载于气,非能始气也。世儒谓理能生气,即老氏道生天地矣。"(《慎言·道体篇》)指出"理能生气"的观点,实际上是老子的"道生天地"思想的翻版。

理与气何者为主?二程根据"理为气本"的观点,必然作出"理为气主"的结论。王廷相指名批评说:"伊川曰:'阴阳者,气也;所以阴阳者,道也。'……。嗟呼!此大节之不合者也。余尝以为元气之上无物,有元气即有元神,有元神即能运行而为阴阳,有阴阳则天地万物之性理备矣;非元气之外又有物以主宰之也。今曰'所以阴阳者,道也',夫道也者,空虚无着之名也,何以能动静而为阴阳?"(《答薛君采论性书》)他进一步诘问道:如果"元气"必有主宰,"不知所谓主宰者是何物事?有形色邪?有机轴邪?抑《纬书》所云十二神人弄丸邪?不然,几于谈虚驾空无着之论矣。老子曰:'道生天地',亦同此论,皆过矣!"(同上)在这里,王廷相首先把"元气之上无物"与"理为气之主宰"鲜明地对立起来,然后把"理"或"道"的本质归结为"空虚无着之论",再进一步把"理为气之主宰"同神学上的"上帝创造万物"和老子的"道生天地"等同起来,视作"谈虚驾空无着之论",这是很精辟的论点。

(四)太极与元气——"太极即元气"

自宋以后,或以"气"释太极,或以"理"释太极,充满着尖锐的对立。王廷相指出:"太极之说,始于'《易》有太极'之论。推极造化,不可名言,故曰太极。求"其实,即天地未判之前,大始浑沌清虚之气是也。"(《太极辩》)这里所谓"太极",含有双重意义:一

是指“天地未判之前，大始混沌清虚之气”，这是就“造化之源”而言，是一个实体性的概念。二是指元气（或“大始浑沌清虚之气”）的无限性。这是就元气的“不可名言”即无形无象、无始无终、无生无灭、无边无涯而言，是一个描述性的概念。合言之，所谓“太极”即是元气及其无限性。

王廷相根据“太极即元气”的原则，批评了周濂溪。他说：“大抵老氏、周子不以气为主，诚以为无矣，与柏斋以神为无同义，与横渠‘气之为物，散入无形，适得吾体’，大相悬绝。……嗟呼！以造化本体为‘空’为‘无’，此古今之大谜！虽后儒扶正濂溪无极之旨，曰无声无臭实造化之枢纽，品汇之根柢，亦不明言何物主之，岂非谈虚说空乎？”（《答何柏斋造化论》）周濂溪不明言太极即元气，只是说“无极而太极，太极生二、五”，实际上就是以“无”以“空”解释太极。以太极为“无”为“空”，就等于承认老子的“有生于无”的命题，“岂非谈虚说空乎”？从而揭示了周濂溪太极说同老子思想的内在联系。

周濂溪虽未明言太极即元气，但也未明言理即太极。朱熹在周濂溪思想的基础上，明确地提出了“太极即理”的命题。王廷相也批评了这种“以理言太极”的说法，指出：“南宋以来，犹以理言太极而恶涉于气，如曰‘未有天地，毕竟是有此理’；如曰‘源头只有此理，便会动静生阴阳’；如曰‘才有天地万物之理，便有天地万物之气’。嗟乎！支离颠倒，岂其然邪？万理皆出于气，无悬空独立之理。造化自有入无，自无为有，此气常在，未尝斯灭。所谓太极，不于天地未判之气主之而谁主之邪？故未判，则理存于太虚；既判，则理载于天地，……若谓只有此理便会能动静生阴阳，尤其不通之论！理，虚而无着者也。动静者气本之感也，阴阳者气之名义也。理无机发，何以能动静？理虚无象，阴阳何由从理中出？此论皆窒碍不通，率易无当，可谓过矣。嗟呼！元气之外

无太极；阴阳之外无气。以元气之上不可意象求，故曰太极；以天地万物未形，浑沌冲虚，不可以名义别，故曰元气；以天地万物既形，有清浊、牝牡、屈申、往来之象，故曰阴阳。三者一物也，亦一道也，但有先后之序耳。不言气而言理，是舍形而取影，得乎？"（《太极辩》）

（五）五行与元气——五行"皆出自元气之中"

五行之说，始于《尚书》，本指流行于天地间的五种物质材料——金、木、水、火、土。但是，自宋以后，"始有以五行论造化生人物者。"王廷相对"以五行论造化"的种种说法，提出了批评。根据元气一元论，他认为五行"皆自元气变化出来"，其生成次序是："五行之性，火有气而无质，当作最先；水有质而不结，次之；土有体而不坚，再次之；木体坚而易化，再次之；金体固而不铄，当以为终。"（《慎言·五行篇》）根据"火——水——土——木——金"这一生成次序，王廷相批评了理学家离气而言五行生化的"金生火"、"水生木"的观点（详见《答顾华玉杂论》）。同时，他也批评了明代思想家何瑭（柏斋）的观点。王廷相指出："柏斋谓'天地水火造化本体，皆非有所待而后生'，愚则以为四者皆自元气变化出来，未尝无所待者也。天者，气化之总物，包罗万有而神者也。天体成，则气化属之天矣。故日月之精交相变化而水火生矣，观夫燧取火于日，方诸取水于月，可测矣。土者水之浮滓，得火而结凝者，观海中浮沫久而为石，可测矣。金石草木，水火土之化也，虽有精粗先后之殊，皆出自元气之种。谓地与天与水火一时并生，均为造化本体，愚切以为非然矣。"（《答何柏斋造化论》）王廷相的五行生化论虽未免有神秘色彩，但它毕竟捍卫了元气是造化之本的本体论思想。

（六）象数与气——"象者气之成，数者象之积"

宋代先天象数学，始于邵雍。邵雍认为"太极不动，性也。发

则神，神则数，数则象，象则器，器之变，复归于神也”。“太极一也，不动；生二，二则神也。神生数，数生象，象生气。”（《观物外篇》）王廷相指出：这只是“圣人推论画《易》之原，非论天地造化本然之妙用也。”（《答何柏斋造化论》）邵雍以象数论造化，在王廷相看来有两个重要谬误：（一）颠倒了元气与天地万物的位置。元气本无象数，象数只有天地万物才具有。王廷相说：“天者，太极已形也，形则象数具而八卦章矣。先于天者，太虚之气尔，无形也，无象与数也，故曰太极。伏羲之画，谓无象数得乎哉？命之‘先天’何居？”（《雅述》上篇）如邵雍所谓的先天象数是根本不存在的。（二）颠倒了象数与器物的关系，是象数在先还是器物在先？邵雍回答是：“数生象，象生器”，象数先于器物。而王廷相则认为“象者气之成，数者象之积。”（《慎言·道体篇》）即凡有形象之器物乃是气之所成，凡数乃是器物之所积。器物是象数的物质前提，否则，“数将安施邪？”王廷相把邵雍颠倒了的元气与天地万象、象数与器物的关系再颠倒了过来。

综上所述，“元气之上无物、无道、无理”的命题，是王廷相用以驳斥理学家在“无”、“道”、“理”、“太极”、“五行”和象数等问题上的一切论点的理论纲领，也是他的唯气论精神的集中表现。

在人性论上，王廷相从他的元气实体论出发，主张“性生于气”（《雅述》上篇），极力排斥“天地之性”的说教。他说：“人有二性，此宋儒之大惑也。夫性，生之理也。……余以为人物之性无非气质所为者，离气言性，则性无处所，与虚同归；离性言气，则气非生动，与死同途；是性与气相资，而有不得相离者也。”（《答薛君采论性书》）他只承认气质之性，那种以为气外有“天地之性”的说法是佛性说的翻版。王廷相所谓“性”，是指在人的生理活动基础上，通过人的认识过程而获得的仁义礼智等道德情操。他在反驳程朱的“性即理”的主张时，指出：“仁义礼智，儒者之所

谓性也。自今论之，如出于心之爱为仁，出于心之宜为义，出于心之敬为礼，出于心之知为智，皆人之知觉运动为之而后成也。苟无人焉，则无心矣；无心，则仁义礼智处于何所乎？故有生则有性可言，无生则性灭矣，安得取而言之？是性之有无，缘于气之聚散。若曰超然于形气之外，不以聚散而为有无，即佛氏所谓'四大之外，别有真性'矣，岂非谬幽之论乎？此不待智者而后知也。精神魂魄，气也，人之生也；仁义礼智，性也，生之理也；知觉运动，灵也，性之才也。三物者，一贯之道也。"(《横渠理气辩》)

王廷相在明代中叶批评程朱与陆王，并不是孤军奋战，而是有一个以他为首的气论学派。这个气论学派，主要是由王廷相以及与他同时代的气本论者韩邦奇、崔铣、杨慎等人组成。他们不但在政治上是战友，在哲学上也属同道。他们以元气实体论为武器，从不同的方面批判宋明理学，携手并进，共同战斗，在哲学上展开了丰富多彩的论辩，为明代元气实体论的发展作出了重要贡献。

崔铣(1478—1541)在理气关系上，针对朱熹、薛瑄的"气有聚散，理亡聚散"的观点，提出批评说："文公所谓'气有聚散，理亡聚散'，铣所未详。窃意造化之原，理常聚而气亦聚；人物之生，气若散而理亦散。气既散矣，理所安附？是故天地寒暑也，人、物、禾稼也，暑来禾生，寒来禾死，尽矣。明年又蕃其鲜者，故曰'日新之谓盛德'。"(《士翼》卷1)在崔铣看来，既然世界万物都是由气而生，那么无元气也就无人、物、禾稼、野草，进而也就无人、物、禾稼、野草之理。正因为气常聚常散，所以万物才屡蕃屡鲜。崔铣还进一步在理气上肯定"理者，气之条"(《士翼》卷1)，即承认理是气之条理、规则。黄宗羲肯定崔铣"言理气无缝合处，先生自有真得，不随朱子脚下转"(《明儒学案》卷48)的评语，是颇为精到的。

韩邦奇(1479—1555)在哲学上,同王廷相一样,都是张载气学的直接继承者。韩邦奇"论道体乃独取横渠。"(《明儒学案·三原学案·韩邦奇》)他在《正蒙拾遗》中,高度地评价张载说:"自孔子而下,知道者惟横渠一人。"(《正蒙拾遗·太和篇》)

在宇宙观上,韩邦奇也是一位元气论者。"天地万物本同一气(《正蒙拾遗·太和篇》),是他提出的元气论的基本命题。这一命题,含有双重的意义:一是从宇宙发生论看,元气是本,天地万物是末,天地万物是从元气演变出来的;二是从宇宙本体论看,气是本体,气是天地万物赖以存在的根据。

从宇宙发生过程看,韩邦奇认为:

> 混沌之初也,一元之气,渣滓融尽,湛然清宁,而万象皆具一极中,所谓太极,天地之性也。及其动静继成之后,气化形生,并育并行,是天率天之性而行,是之谓天道。(《苑洛集》卷1《正蒙拾遗序》)

> 一元未辟,浑浑沌沌,太极之未形也,是天之性也。……一元既动,二气五行,化生万物,无一息之间,河岳奠,动植遂,无一物之欠,此天之事业也,是天之道也。(《正蒙拾遗·太和篇》)

这里所描绘的宇宙生成模式,同王廷相在《慎言》和《雅述》中所描绘的完全一样,即认为作为宇宙万物本原的元气,是"浑浑沌沌"、"湛然清宁"的物质实体(亦称之为"太极"),而万象皆具其中。由"一元之气"分成阴阳二气,(即"太极判而阴阳立");再由阴阳二气派生出金、木、水、火、土五行;最后由阴阳五行再分化出河岳、动植等宇宙万物。这完全是一幅唯物论的宇宙生成的图画。

韩邦奇如同王廷相一样,他在解释张载的"太虚即气,则无无"时,指出:

太虚无极，本非空寂，只有形不形之异耳。三五是十五，五三亦十五，三五虽不同，不过皆十五。但变易不同也，形不形，虽不同，一气也。但聚散不同也，一动一静，一聚一散，是谓参五变易。（《正蒙拾遗·太和篇》）

他在解释张载的"气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常"时，指出：

吾之体，本太和之气所聚也，今死而散入无形，得吾本然之体也。气之未聚，吾之常；今虽生而聚为有象，似失其常矣。然吾之气与形俱生，未离乎形也，未尝失其常也。以死为常，以生为变，此横渠真见造化之实，先贤之所未发也，此即客形之意。（《正蒙拾遗·太和篇》）

他在解释张载的"知死之不亡，可与言性"时，指出：

吾生本气之聚，气散而归之太极，反（返）吾之故物也，何曾亡乎？（《正蒙拾遗·太和篇》）

从上述三则材料看，韩邦奇的气本体论思想，和王廷相完全一样。（一）气作为构成天地万物的物质本体，是"无形"、"不亡"的，因而是绝对的；（二）但是由于气的流行发用，它的存在形态有两种：一是气聚而为万物，有形有象；一是万物散入无形，复归气之本体——太虚（或太极）。聚与散只是气的形态的转化，并不是气本身的生灭。太虚是无形之气，万物是有形之气。就其发用言，有聚散、生死、有无、幽明之别；就其本体言，气乃常存，"未尝失其常也"。

韩邦奇根据"天地万物本同一气"的思想，对周敦颐的"无极而太极"的说法，提出了尖锐的批评。韩邦奇站在气本论的立场上，以"至无而至有"的观点，重新解释了"无极而太极"，就是"以一气字贯之"，就是"气之性本虚而神。虚字为无极字，神字为太极字，虚而神，正是无极而太极。"（《苑洛集》卷18《见闻考随录》

一)他以鸡卵为例,论证说:

愚尝谓周子"无极而太极",当以无字、太字为重为实字,谓至无而至有也。极字,不过赞无、太二字也。太字即是个有字。举造化之大,若渺茫;即一物之小,为易见。今观一鸡卵,方其未生也,何有于声音运动?何有于皮毛血骨?所谓至无也。然而皮毛、血骨、声音、运动,无一不俱,但未形耳。若少却一件,即不成鸡。所谓太极也,皆在卵中论,尚未有鸡。造化方其混沌之时,何有夫人?何有于飞潜动植?何有于山川河海?所谓无极也。然人物皆具于中,不少一物,但未形耳,所谓太极也。此横渠所谓"有无、神化、性命,通一无二者也。"(《正蒙拾遗·太和篇》)

他还进一步深刻地揭露了"无极而太极"同老子的"有生于无"思想的内在联系。他说:

周子"无极而太极",即老子无生有。周子重无字,以无为本,观下文云"无极之真",不言太极可见。

先儒谓老氏以有无为二,周子以有无为一,非也。周子亦有无为二。(《苑洛集》卷18《见闻考随录》一)

这一批评是击中要害的。周敦颐"以无为本",以"有无为二",这是唯心论观点。而韩邦奇则认为:"太极未尝无也。所谓无者,万有之未发也;所谓有者,有是体而无形也。未尝无之谓体,太极也。"(《正蒙拾遗·大易篇》)在太极上,韩邦奇把它规定为"有"与"无"的统一,这不仅揭露了周敦颐的"无极而太极"的唯心主义本质,而且在理论上为唯物主义的太极说增添了新的内容,丰富和发展了王廷相的太极说。这是韩邦奇的重要理论贡献之一。

依据"天地万物本同一气"的观点,韩邦奇还从辩证法的高度丰富和发展了王廷相的道论。认为"道"不是凌驾于万物之上的非物质的绝对,而是气的"流行发见"。(《正蒙拾遗·太和篇》)

他指出：

> 天率天之性而行，发而见诸化育流行为道，孔子所谓“一阴一阳之谓道”是也。至于凡物，卵为性，发而为鸡，知觉运动，是道也；核为性，发而为树，荣瘁开落，是道也。孔子“逝者如斯”，子思“鸢飞”、“鱼跃”，皆为是也。（《正蒙拾遗·太和篇》）

他在《见闻考随录》中，亦指出：

> 如鸡鸣、犬吠、蛙鸣、蝉噪皆化育之流行，皆道也；其小至于蝇飞蚁走皆化育之流行，皆道也。（《苑洛集》卷18）

韩邦奇以“气化”的观点即阴阳二气化育流行的观点，揭示“道”的物质内容，这无疑是正确的。由此，他批评了宋儒“以道为太极”的观点，指出：

> 宋儒于《中庸》解人道则是，于《易大传》解天道乃谓阴阳迭运者气，其理则谓之道，则非孔子本指矣。若然，是以寂然不动者为道矣。宋儒又谓道为太极，是寂然不动时物。道是动而生阳以后物，安得以道为太极哉？（《正蒙拾遗·太和篇》）

在韩邦奇看来，宋儒在道论上的主要错误有两点：一是把“道”视为“理”或“太极”，“是以寂然不动者为道矣”。其实，道是指气的流行发育而言。道不是“寂然不动时物”，而是气“动而生阳以后物”；二是把道视作“气之上”，实际上“道”只是气的化育流行，“由气化可以言道矣”。道在气之中，“非气而上也”。“以道为太极”（或理），不过是“老氏所谓无，佛氏所谓空”（《苑洛集》卷1《正蒙拾遗序》）说法而已。

在人性论上，韩邦奇提出了“人之生，欲与善，气与理同受”（《苑洛集》卷18《见闻考随录》一）的命题。他和王廷相一样，都认为孟子不只主张性有善，同时也主张性有欲。宋儒谓孟子“止

有善，全无欲”的说法，是一种片面的观点。他论证说：

> 孟子言性善，非谓性全无欲，只以当时人皆说人性无善，故孟子言人性固有欲，然万善皆备于性，非谓全无欲也。孟子尝言：“孩提之童，无不知爱其亲也；及其长也，无不知敬其兄也”，以为性善之验。若果如此，则爱亲犹待孩提，敬兄犹待长。若一生下时，便要食乳，卧一污湿则啼，虽母就污湿不能顾，然则人之生欲在先乎？善在先乎？只为时人谓性中无善，故孟子曰孩提知爱亲，长知敬兄，皆自然之良，无待于习。可见人性中本也有善，此孟子立言之旨也。（《正蒙拾遗·太和篇》）

杨慎（1488—1559）同王廷相一样，也是一位著名的元气论者。他提出了“元气者，天地之极”（《丹铅总录》卷12《太极无极》）和“万物中皆有元气”（《升庵外集》卷46《长生》）的命题，认为元气（即太极）是宇宙万物的本原。在太极上，杨慎发挥了王廷相的“太极者，道化之极之名”（《雅述》上篇）的观点，进一步论证说：“元气者，天地之极，故曰太极，言非寻常之极也。周子恐后人滞于有，故曰‘太极本无极。’犹庄子名元气曰‘大块’，块犹极也，大犹太也。……《易》之太极岂有物！谓之曰太极，本无极可也。”（《丹铅总录》卷12《太极无极》）杨慎在这里既不承认程、朱的“太极即理”的命题，也不承认陆、王的“太极即心”的观点。在他看来，作为宇宙本原的“太极”，不过是无限之元气而已。就其实质来说，太极既不是有形有限之一物，也不是空无所有之虚无，而是无限之实有——元气。这就在太极问题上划清了唯物论和唯心论的界限。

从本体论上，杨慎发挥了王廷相的“气有聚散，无灭息”（《慎言·道体篇》）的思想，提出了“形与气相首尾”（《丹铅总录》卷22《琐语》）的著名论点。所谓“形与气相首尾”，不过是说气聚而

成有形之万物，气是首，物是尾；物散而成太虚之元气，物是首，气是尾。有形之万物与太虚之元气是互相转化的。

元气作为宇宙本体，虽然无形无象，无始无终，但并不是空无所有，而是实有之实体。由此，他批评了佛教的“一切皆空”的唯心论。他说：“佛说万理俱空，吾儒说万理俱实。”（《升庵外集》卷60《理学》）又说：“儒教实以其实，实天下之虚，禅教虚以其虚，虚天下之实。陈白沙诗曰：‘六经皆在虚无里’。是欲率古今天下而入禅教也，岂儒者之学哉！”（《丹铅总录》卷19《陈白沙·六经皆虚》）

王廷相的元气实体论对于明代中后期的思想家也颇有影响，其中最具有代表性的人物，就是吴廷翰、高拱等人。

吴廷翰（1491—1559）在他的哲学著作《吉斋漫录》、《瓮记》、《椟记》中，多次引证王廷相《慎言》、《雅述》中的话，称赞王廷相“此说甚明，足以破世俗之惑”，并把王廷相思想作为自己立论的根据。吴廷翰是王廷相元气实体论哲学的继承者和发展者。

在宇宙观上，吴廷翰继承王廷相的“元气之上无物、无道、无理”的思想，提出了气“为天地万物之祖”的命题。他说：

> 天地之初，一气而已矣，非有所谓道者别为一物，以并出乎其间者也。气之混沦，为天地万物之祖，至尊而无上，至极而无以加，则谓之太极。及其分也，轻清者敷施而发散，重浊者翕聚而凝结，故谓之阴阳。阴阳既分，两仪、四象，五行、四时、万化、万事皆由此出，故谓之道。太极者，以此气之极至而言也。阴阳者，以此气之有动静而言也。道者，以此气之为天地人物所由以出而言也，非有二也。（《吉斋漫录》卷上）

这和王廷相所描述的宇宙演化过程，基本模式是一致的。但也有不同之处。吴廷翰虽然承认元气为“天地万物之祖”，赞扬王廷相

在《五行辩》(见《王氏家藏集》卷33)中对"天一生水、地二生火之说"的批评,但是他不同意王廷相的"火先于地"的说法。他指出:

> 浚川五行说甚明,其不取'天一生水'之说,极是。但云"水火者,阴阳始化之妙物,故一化而为火,日是也;再化而为水,雨露是也。"又曰:"天地之初,惟有阴阳,阳则化火,阴则化水,水渣滓便结成地,即土也。"此犹未然。阴阳始化,轻清重浊,即为天地,而火与水生焉。则生水火者,天地之化也。若以阳化火,阴化水,水乃成土而为地,则地反生水火之后乎?其不然也,明矣。(《棲记》卷上①)

根据气为"天地万物之祖"的宇宙演化论,吴廷翰批评和改造了周敦颐的《太极图说》。他和王廷相一样,虽然在探讨宇宙本原时使用过"太极"这一哲学范畴,但他同周敦颐以"无"解太极,程朱以"理"解太极,陆王以"心"解太极不同。吴廷翰所谓"太极",是指"太极,一气耳",是指"太极者,言此气之极至而无以加尊称之也"。(《吉斋漫录》卷上)这是说,气的存在是无限的。

在理气问题上,吴廷翰极力反对程朱派的"以理气为二物"的唯心论,主张"理气为一物"的唯物论。王廷相在批驳朱熹的"理为气本"的思想时,曾提出过"气为理之本"(或"理根于气")的命题。吴廷翰发挥了这一唯物论思想,认为理并不是"超然一物立于天地之先","非气之外别有理也"。他论证说:

> 气之为理,殊无可疑。盖一气之始,混沌而已。无气之名,又安有理之名乎?及其分而为两仪,为四象、为五行、四时、人物、男女、古今,以至于万变万化,秩然井然,各有条理,所谓脉络分明是已。此气之所以又名为理也。若其杂揉

① 吴廷翰对王廷相的"火先于地"之说的批评,亦见于《吉斋漫录》卷上(《吴廷翰集》,第20—21页)。

不齐，纷纭舛错，为灾异，为妖沴，为浊乱，则诚若不得其理矣，然亦理之所有也。安得以理之所有者而疑以为非理哉？（《吉斋漫录》卷上）

在这里，吴廷翰既用气之"条理"、"脉络分明"释"理"，把理说成物质世界的秩序、规律，也把自然界的反常现象，如灾异、妖沴等，说成是"理之所有"，是气合乎规律的变化结果。他对"理"的认识，无疑比王廷相前进了一步。这是吴廷翰的重要理论贡献之一。

根据"理气为一物"的观点，他对程朱的"理先气后"等说法，提出了尖锐的批评。他说：

朱子曰："未有天地之先，毕竟是有此理。"又曰："当初元无一物，只是有此理。"……《老子》"道生天地"之说，意亦若此。此愚所以断然以理气为一物，而"一阴一阳之谓道"，不必添注而自明也。不然，则夫子论道不若老子之直截矣。（《吉斋漫录》卷上）

在道气问题上，吴廷翰发挥王廷相的"元气即道体"的思想，提出了"气即道，道即气"（或"道即阴阳"）的观点，认为"道者，以此气之为天地人物所由以出而言也，非有二也。"由此，他极力反对程朱的"有道而后有阴阳"的说法，指出：

"一阴一阳之谓道。"程子曰："离了阴阳便无道，所以阴阳是道也"。又曰："道非阴阳也，所以一阴一阳者道也。"朱子谓："一阴一阳之谓道，当离合看"。又曰："阴阳是气不是道，所以为阴阳者乃道也。"又曰："阴阳只是阴阳，道便是太极。"据是数说，虽不能离阴阳以言道，然其曰"所以为阴阳"，终是有一物以为阴阳先也。其曰"道便是太极"，"太极生阴阳"，终是有道而后有阴阳也。……其曰"当离合看"，夫可离可合，终是道自道，阴阳自阴阳也。反复求之，不惟义有

未明，而其为说亦自有不相合者。若其不立己见，只据圣人之言，以阴阳为道，则太极、性命、理气等名义，皆可一贯而无疑矣。（《吉斋漫录》卷上）

这就从根本上批驳了老庄的“道生天地”和理学家的“道为天地之本”（《皇极经世·观物内篇》）的唯心论说教，从而划清了在气道问题上的两条路线的界限。

在道器问题上，王廷相语焉而不祥，而吴廷翰则比较系统地论述了“圣人道器之旨”。吴廷翰认为道与器是统一的。他指出：

“形而上者谓之道，形而下者谓之器”。形，即阴阳之成形者。以其上言之则谓之道，以其下言之则谓之器，是一形而上下之。形而下，即是形，非有下也，以对形而上言，故曰下耳。若以有形无形分上下，则是二物，非圣人道器之旨矣。（《吉斋漫录》卷上）

一气为形，形而上无象，无象则皆谓之道矣。道者，物有所由之名也。形而下、流形、成形，则皆谓之器矣。器者，物有所受之名也。由为道，而所由者非器乎？受为器，而所受者非道乎？故曰“器亦道，道亦器”。（同上）

这就是说，形而上之“道”与形而下之“器”，是“一形而上下之”。不管是形而上之“道”还是形而下之“器”，都是统一于阴阳之成形的，形而上之“道”决不能离开“一气为形”而存在，道与器决不是截然分开的两体。“道者，器所由出；器者，道所自成”。（同上）“若以有形无形分上下，则是二物，非圣人道器之旨矣。”（同上）这是对程朱的“道在器先”、“悬道于器外”的观点的有力批驳。这种道器统一论，实为清初王夫之的道器一体论的理论先声。

在人性论上，吴廷翰在王廷相的“性生于气”思想的基础上，提出了“性气一物”（《吉斋漫录》卷上）的论点，认为“性即是气”、

"气即是性。"(同上)他论证说:"其气之凝而有体质者,则为人之形,凝而有条理者,则为人之性。形之为气,若手足耳目之运动者是已。性之为气,则仁义礼智之灵觉精纯者是已。"又说:"盖人之有生,一气而已。朕兆之初,天地灵秀之气孕于无形,乃性之本;其后以渐而凝,则形色、象貌,精神、魂魄莫非性生,而心为大。其灵明之妙,则形色、象貌有所宰,精神、魂魄有所寓,而性于是乎全焉。"(《吉斋漫录》卷上)这同王廷相在《横渠理气辩》中所说的"精神魂魄"、"仁义礼知"和"知觉运动"三者"一贯之道",是一脉相承的。他还立足于"性即是气"的思想,尖锐地批评了程朱的错误观点,指出:程朱"以理言性",是把气与性"分明把作二物","若如予说,则气之凝聚、造作,即是理;水清、水浊,即是性。如布唤作布,其丝缕、经纬错综,则是理;如树唤作树,其根株、枝干、花实,则是理。故言布则即布是性,言树则即树是性。若曰所以为布,所以为树,乃为理、为性,则叫人于布之外、树之上寻理、寻性,哪里去讨?推其类,必有超然一物立于天地之先以为理,烁然一物悬于形气之上以为性,终属恍惚,终属意见,近于异说矣。"(《吉斋漫录》卷上)这和王廷相把"性即理"斥之为"谬幽之论",归之为佛教"真性"之说,也是一脉相承的。但是,也有不同之处。王廷相从性气相资论出发,称赞程明道的"论性不论气不备、论气不论性不明,二之则不是"的观点"极为明尽"(《雅述》上篇),而吴廷翰则批评他是"未达之论"。他指出:"'论性不论气不备,论气不论性不明,二之则不是',盖未达之论。性即是气,论性即是论气;气即是性,论气即是论性。而以为不明、不备,其失在于以性为理、气为气,而不肯以性为气,故其言若是,安在其不二之也?"(《吉斋漫录》卷上)在肯定程明道的"性即气、气即性"思想的同时,又进一步剔除了"论气不论性"的观点,是吴廷翰比王廷相更为彻底的地方。吴廷翰的"性气一物"的观点,就其反对程朱

的“以理言性”而言，具有一定的合理因素，但他把仁义礼智信等封建道德说成“气凝而有条理者”、“天地灵秀之气孕于无形”，否定人性的社会性，则是一种历史唯心主义。

从“以理言性”和“以气论性”的分歧，必然引出“性二”和“性一”的争论。吴廷翰从“性气一物”观点出发，认为“性一”而非“二”，即认为“凡言性，则已属之人物，即是气质”(《吉斋漫录》卷上)，根本不存在所谓“天地之性”。他和王廷相一样，极力排斥程朱关于“气质之性”和“天地之性”的说教，指出：“盖性即是气，性之名生于人之有生。人之未生，性不可名。即名为性，即已是气，又焉有‘气质’之名乎？既无‘气质之性’，又焉有‘天地之性’乎？……性一而已，而有二乎？”(《吉斋漫录》卷上)他虽然吸收了张载的“以气言性”的思想，但是对于张载的“合虚与气为性”的思想提出了批评。他说：这是“分虚与气为二也”，“是以性由虚、形由气，而合虚与气为性之说……顾其言之未精，亦自有不能免者。”(《吉斋漫录》卷上)吴廷翰以“性气一物”的观点根本否定张载的“天地之性”的说教，在探索人性起源上，有着一定的积极意义。

关于人性内容，吴廷翰提出了“善恶皆性”(《吉斋漫录》卷上)的论点。他针对理学家的“性善情恶”的说教，发挥了王廷相的气有清浊、性有善恶的观点，错误地认为性之善恶是由禀气之清浊美恶决定的。他说：“仁义，皆气之善名，故谓仁气、义气。气有清浊美恶，即仁义之多寡厚薄。其仁义之多而厚，即性之善；其薄而少有欠处者，亦未免有不善。”(《吉斋漫录》卷上)根据“善恶皆性”的思想，吴廷翰对孟子的性善论和告子的“生之谓性”说批评道：告子以气论性，“未尝不是”，乃谓“真见”。但是告子以杞柳、湍水言性，“盖指气之偏且恶者言之”，“而不知人物之有偏全”。“使告子之说行，则人将以性为恶、为伪、为在外、为与物同，

而人类化为禽兽矣。”(《吉斋漫录》卷上)孟子“以性为善,为真实、为在内、为与物异,而仁义之道明,人类不至于禽兽”,其为功也大矣。但是,“性之本虽善,而气之所为则亦有不善者;其发虽善,而流之所弊则亦有不善者”,(《吉斋漫录》卷上)只承认性善而否定性恶,也是一种片面观点。

吴廷翰针对理学家把善(天理)称之内,把恶(人欲)称之外,并把人欲排出性外的观点,提出了“性无内外”的论点。他论证说:“道无内外,故性亦无内外。言性者专内而遗外,皆不达一本者也。今夫阳之必有阴也,……则天理必有人欲也,善之必有恶也,亦明矣。以性本天理而无人欲,是性为有外矣。若以人欲为外而非性,则性为有外,……是异教之类也。”又说:“人与道,心本则一。人心道心,性亦无二。人心人欲,人欲之本,即是天理,则人心亦道心也;道心天理,天理之中,即是人欲,则道心亦人心也。”(同上)在吴廷翰那里,内与外、善与恶、天理与人欲,是统一不可分割的。由“性无内外”这一论点出发,吴廷翰极力反对程朱和陆王把天理和人欲对立起来的做法,反对理学家提倡的“去人欲,存天理”的说教。他说:“人欲不在天理外也。‘饮食男女,人之大欲存焉。’日用饮食,男女居室,苟得其道,莫非天理之自然。若寻天理于人欲之外,则是异端之说,离人伦出世界而后可。然岂有此理乎!”(《吉斋漫录》卷下)根据“天理必有人欲”的观点,他主张“遏人欲而存天理”。他说:“人欲,只是人之所欲,亦是天理之所有者,但因其流荡,而遂指其为私欲耳。其实,本体即天理也。圣人之学,因人之欲而节之,则亦莫非天理,而非去人欲以为天理,亦非求天理于人欲也。……亦只节其欲以治其乱而已,岂能使民之尽去其欲乎?”(《吉斋漫录》卷上)这一批判,不但修正了王廷相在理欲问题上的唯心论错误,而且也为明清之际唯物论者批判宋明理学的禁欲主义发出了战斗号角。

高拱(1512—1578)不但在王廷相逝世后曾作《浚川王公行状》,称赞他"立言垂训、根极理要,多发前圣所未发",而且在自己的《问辨录》、《本语》等哲学著作中亦多次引证王廷相的话,作为自己气本论思想的根据。在思想上,他深受王廷相的影响,把他看成是王廷相气学思想的继承者和发扬者,是符合历史实际的。

在宇宙观上,高拱虽没有王廷相那样的广度和深度,但在理气关系上,高拱主张"理与气俱",他们的基本立场是一致的。高拱说:

> 气具于理,气即是理;理具于气,理即是气,原非二物,不可以分也。……气聚则理聚,与生俱生;气散则理散,与死俱死,理气如何离得而可分言之耶?(《问辨录》卷 8)

这种"气与理俱"(《问辨录》卷 10)的观点,不但把理学家视作宇宙最高精神实体的"理",还原成"理者,脉络微密,条派分明"(《问辨录》卷 2)的事物之规律,而且进一步肯定了气是理的基础,"气聚则理聚","气散则理散"。这样,就把程朱的"理先气后"的唯心论改造成物质(气)及其规律(理)相统一的唯物论。高拱还进一步针对程朱的"理先事后"之说,批评说:

> 儒者有言:"虽无其事,实有此理。"此亦大谬。夫理也者,事之理也,既无其事,理于何有?(《本语》卷 3)

在这里,高拱肯定理只是"事之理",无其事即无其理,断然抛弃理学家的"理先事后"的玄虚说教。这显然是为他在学术上"倡务实之风"、在政治上"举务实之政"(《政府书答》)的主张服务的。

在人性问题上,高拱针对程朱学派把人性区分为"义理之性"和"气质之性"的说法,继王廷相之后,进一步批驳说:

> 人生则形色完而天性具,气与理俱存也;死则形色毁而天性灭、气与理俱息也。是气即是理,理即是气,不得以相离

也。而宋儒乃分而二之曰:有气质之性,有义理之性。夫性一而已,将何者为气质之性?又将何者为义理之性乎?且气质之性,谓其杂于形气者也;义理之性,谓其不杂于形气者也。然气质之性,固在形气中矣;而义理之性,乃不在形气中乎?不在形气之中,则将何所住著乎?盖天之生人也,赋之一性,而宋儒以为二性,则吾不敢知也。(《问辨录》卷 10)

程朱虽然把性区分为"气质之性"和"义理之性",但实际上他们强调的是"义理之性"。所以,他们进一步提出了"性即理"的命题。高拱依据王廷相的"以生之理释性"的观点,断然否定"性即理"的说法。他批评说:

理者,脉络微密、条派分明之谓。天下之理皆理也;而性字从生从心,则人心所具之生理也。性乃定名,理为虚位。性含灵而能应,理具体而无为。性存郛廓之中,厥惟恒秉;理随事物而在,各有不同。谓性即理,未敢为然也。且性即是理,则理即是性也。而世有称"伦理"者焉,亦称之"伦性"可乎?有称"文理"者焉,谓之"文性"可乎?固可识矣。(《问辨录》卷 2)

高拱是从"性"、"理"两个概念的不同内涵和外延立论的。从外延看,"理"比"性"的外延要大。"性乃定名,理为虚位";即"理"是泛指天下人物公共之理,而"性"只是指"人心所具之生理"。从内涵看,"性含灵而能应,理具体而无为。性存郛廓之中,厥惟恒秉;理随事物而在,各有不同。"因此,把"理"与"性"两个概念等同起来,必然会造成逻辑上的混乱。高拱还以"伦理"不可称之"伦性","文理"不可称之"文性"为例,说明"性即理"这一命题在逻辑上是何等的混乱!

在天理与人欲上,高拱承袭了吴廷翰的"人欲之本即是天理"的观点,指出"圣人以人情为天理,后人远人情以为天理"。

(《本语》卷2)他说:"天理不外于人情。若远人情以为天理,则非所以为天理也。""若为道者,厌其卑近,以为不足为,而反务为高远难行之事,则非所以为道矣。"(《问辨录》卷2)他论证说:

> 理欲不两立,人心无二用。克己即是复礼,岂一边克己又一边复礼乎?遏人欲即是存天理,岂一边存天理又一边遏人欲乎?又即为所言,分而为二,则戒惧不遏人欲乎?谨(应作慎)独不存天理乎?支离甚矣。固知分言之,皆未当也。(《问辨录》卷2)

这种"理欲不两立,人心无二用"的思想,不仅在政治上反映了地主阶级改革派要求发展生产和缓和矛盾的愿望,而且在理论上揭露了封建伦理道德的虚伪性,给人的情欲以合理的道德地位。这种肯定人的情欲的观点,"接近历史唯物主义①",是一个闪耀着思想光辉的朴素辩证法思想。

综上所述,明中叶,无论是从朱学中分化出来的元气实体论者,还是直承张载的气本论学者,他们同宋明理学特别是朱学末流的分歧,可以归纳为三点:(一)在本体论上,他们从朱学的"析理与气为二"这一内在矛盾出发,吸取其中的"理气相依"、"理在气中"的合理思想,抛弃"理为气本"、"理先气后"的空虚之论,完成了从理本论向气本论的转化。他们既反对朱学的"以理为本",也反对道家的"以无为本"和佛学的"心空为本",主张把气(元气)这一物质实体作为宇宙万物的本源(本体)。罗钦顺的"通天地,亘古今,无非一气",王廷相的"元气以上无物、无道、无理",崔铣的"理者,气之条",韩邦奇的"天地万物本同一气",杨慎的"元气者,天地之极",吴廷翰的气"为天地万物之祖",高拱的"天地之间,惟一气而已"等,都是元气实体论的不同表述方式。

① 列宁:《哲学笔记》,第344页。

(二)在人性论上,他们针对程朱把人性分成天命之性(天地之性、义理之性)和气质之性的做法,以气本论为出发点,抛弃了朱学以理释性的思想,承认人性只有"气质之性",根本不存在什么"天地之性"。王廷相的"性生于气",吴廷翰的"性气一物",高拱的"人只是一个性,此言气质之性"等,都是从不同角度来阐述性气"一贯之道"。(三)在天理与人欲问题上,明中叶的元气实体论者坚持理欲(义利)统一说,反对"存天理,灭人欲"的理学主旨。罗钦顺的"性必有欲",韩邦奇的"人之生,欲与善,气与理同受",杨慎的"尧舜非无情,性其情也"("性情不离"),吴廷翰的"天理必有人欲"("人欲之本即是天理"),高拱的"理欲不两立,人心无二用"等,都是从不同的侧面肯定人欲的合理性,提倡在"利"、"欲"中求"义"求"理"。认为离开"利"与"欲"而求义与理,只能是空"义"与空"理"。宋儒罕言功利的空疏不实之风,是元气实体论者所反对的。

明中叶的社会政治危机需要元气实体论这一哲学思想,并为元气实体论哲学的产生提供了社会根据。反过来,元气实体论哲学也为地主阶级改革派的经世主张提供了哲学根据,二者是相辅相成的。

第二节　晚明王学的衰颓与元气实体论的进一步发展

以王阳明为代表的心学派别,从明中叶朱学中分化出来之后,虽然曾一度以"伪学"而被禁止,但是由于王阳明的"正心之学"被当时许多儒生视为挽回衰世、拯救人心的灵丹妙药,所以它便很快地为众多儒生所信仰,风靡海内。王阳明的弟子遍布于天下,按地域分为浙中、江右、南中、楚中、北方、粤闽、泰州等几

大支系。各地的王门弟子纷纷建书院(如罗汝芳建立的见泰书院等),立学舍,修祠堂,刻语录,聚众讲学。在这些书院中,听讲者少则百余人,多至上千人。王阳明学派在民间有相当影响,在政界也是一股强大的势力。席书、张璁、方献夫、徐阶、李春芳、赵贞吉、申时行等先后居内阁而执国柄,聂豹、欧阳德、程文德等亦居六部而握实权。正如清人陆陇其所说:"自嘉、隆以来,秉国钧作民牧者,孰非浸淫于其教者乎?始也倡之于下,继也遂持之于上;始也为议论,为声气,继也遂为政事,为风俗。"(《三鱼堂文集》卷2)王阳明后被追赠新建伯,从祀孔庙,王学也被官方定为科举考试的重要内容,即"科试文字大半剽窃王氏门人之言。"(《日知录》卷18)由于王门弟子在朝廷和地方居官执政,大力推行王学,致使"嘉、隆而后,笃信程朱不迁异说者无复几人矣。"(《明史》卷49《儒林传》)王学遂取代朱学而居社会主导地位,成为晚明时期的"显学。"

明朝晚期,随着张居正的社会改革的失败,社会矛盾日趋尖锐,政治危机更加严重。既有地主阶级和农民阶级的固有矛盾,又有市民阶层和封建势力的新旧矛盾;既有国内的民族矛盾,又有倭寇和西方殖民势力的侵犯。各种社会矛盾的对抗和冲突,导致了全国各地的农民起义、市民运动、士兵哗变,以及统治集团内部各种政治势力之间争权夺利的斗争。大明江山已病入膏肓。如何挽救明王朝的灭亡,是当时社会提出的最大课题。面对明王朝即将倾覆的现实,以"明心见性"为特征的王学,非但无力扶危定倾,反而由于它的空疏本质,更加剧了这种社会危机。在政治上,空谈心性成了官场的时髦风气,什么国计民生,典章制度一概不学,"问钱谷不知,问甲兵不知",造成"天下无一办事之官,廊庙无一可恃之臣"。在经济上,鼓吹"重义轻利"之说,以空谈心性为高雅,以理财治生为卑俗,造成无人理财、无人治生的局面。

在学术上，他们以“创书院以聚徒；而鬻校几废；著语录以惑众，而经史不讲。”（袁袠《世纬》下）流于空疏之弊，遂“以学术杀天下后世”。所以，当时的许多有识之士都“起而救之，痛言王氏之弊”（《三鱼堂文集》卷2），纷纷从王学中分化出来，由“心学”向“气学”转化，注重实体，讲求实功，提倡经世。这一历史转化过程，开启于黄绾、蒋信、王道，中经唐鹤征、杨东明，完成于刘宗周、黄宗羲。

黄绾（1474—1548）早年虽曾拜王阳明为师，信奉“致良知之教”，但到了晚年，则认识到王学“空虚之弊，误人非细（《明道编》卷1），“今海内虚耗，大小俱弊，实由学术不明，人心不正”（《明道编》卷4）所致。所以，在以王廷相为代表的实学社会思潮的影响下，他开始转向了实学。他针对王阳明及其弟子王畿等人鼓吹的致良知“便是学问头脑”的论点，指出“以此鼓舞后生，固可然而信之，然实失圣人之旨，必将为害”，这不仅“不知圣门所谓志道、据德、依仁、游艺为何事”，鼓吹“上悟之旨”，实“失圣人之旨”，而且“因良知之说而欲废学与思，以合释氏‘不思善，不思恶’，杨慈湖‘不起意’之旨，几何不以任情为良知，私智为良知也哉！”其结果必然造成“士友略谈学问，即因高以空人”，“辄以智术笼络，大言欺人，皆以为良知妙用如此。”（《明道编》卷1）他也不同意王阳明的“知行合一”说，提倡“在实言、实行上做工夫。”（《明道编》卷1）如对于《孝经》，“人若不实践，岂知《孝经》之切于身而为圣学之的也！”（《明道编》卷3）人生的一切，“若非身履深历不能知也。”（《明道编》卷2）在修养方法上，他对王阳明的“格物为格其非心”的说法，提出了批评，指出“今日君子，又不能明之，亦以格物为致知工夫，故以格物为格其非心，谓格其不正以归于心，又谓夫子教颜子克己，工夫皆在格字上用，亦不知有典有则之为格物，所以求之于心，失之于内，空虚放旷，而非圣人

之学矣。”(《明道编》卷2)他还进一步批评王畿等人的空悟之论,主张“在人事上理会”,认为“不在人事上理会到极致处,则性终不明,道何由著”,“虽终日端坐,终岁诵习,皆为无益矣。”(《明道编》卷6)他也反对王阳明将人欲(人心)与天理(道心)对立起来的做法,认为人心、道心皆是心之“本体之有”,“道心在人心中”,只要使人心所固有的视听言动“无非礼者”,即是道心;只要使喜怒哀乐“发而皆中节而得其知者,道心之一也。”从“道心在人心中”这一命题出发,他一反王学的“重义轻利”的传统思想,主张“义利皆不可轻”(《明道编》卷2),主张把“志道”、“据德”、“依仁”与“游艺”结合起来,反对只空谈仁义道德而排斥“游艺之道”的空疏学风。这些都是应该充分肯定的。但在本体论上,黄绾还未能从王阳明的“以心为本”的思想中解脱出来。只有到了蒋信、王道,才开始在本体论上打开了一个缺口,由王学的心本论转向了张载的气本论。

蒋信(1483—1559)曾至贵州龙场拜王阳明为师,后师事湛若水。但在本体论上极力批驳王阳明“以心为本”的思想,坚持气本论,指出:“宇宙只是一气,浑是一个太和”,“盈天地间,有形之物,皆同此气此性,生生之机,无物不可见。”(《桃冈日录》)认为太极、道、命、仁、诚等都是气的表现,“凡言命、言道、言诚、言太极、言仁,皆是指气而言。宇宙浑是一块气。”(同上)他还进一步把心与气统一起来,指出“心亦是气,虚灵知觉,乃气之至精者耳。心才喜,容色便喜;心才怒,容色便怒。此便见心与气贯通在,未尝二也。”(同上)他也反对朱学把性分为天命之性与气质之性,认为人性“同出一个太和”,“超然于一气五行之外”的天命之性是不存在的。

王道(1487—1547)初受业于王阳明,后师事湛若水。但他在哲学上既反对“致良知之说”,也反对“以心为本”,提倡气本论,

认为太极、阴阳、道、理都本于一气。他说："盈天地间，本一气而已矣。方其浑沦而未判也，名之曰太极。迨夫酝酿既久，升降始分，动而发用者，谓之阳，静而收敛者，谓之阴。流行往来而不已，即谓之道。因道之脉络分明而不紊也，则谓之理。数者名虽不同，本一气而已矣。"(《天道说》)在人性论上，他主张"气为之性"，认为人体与人性都是由气构成的。他说："理即气也，而以为有二者乎哉？天地之气，一阴一阳而已。阴阳之形而上者，谓之道，而人物受之以正其性。阴阳之形而下者，谓之器，而人物分之以范其形。道不离于器，而性即具于形，本一气而已矣，岂外此更有所谓理，而与气为偶者耶？"(《性说》)人的智愚、贤不肖的差别，都是由气运不齐所造成的。

唐鹤征(1538—1619)本属于南中王门学派，但是随着晚明社会危机的进一步加深，他便抛弃了王阳明的"以心为本"的思想，而转向了"以气为本"的元气实体论。他在评价张载的气一元论时，指出："盈天地之间，只有一气，惟横渠先生知之。故其言曰：'太和所谓道。'又曰：'知虚空即气，则有无、隐显、神化、性命通一无二。'顾聚散出入，形不形能推本所以来，则深于《易》者也。"(《桃溪札记》)这段话，不但说明了唐鹤征和张载在哲学上的继承关系，而且也阐述了唐鹤征的元气实体论的基本内容。

唐鹤征针对王畿等人的"以无为本"的虚无主义，明确地把气(元气)这一物质实体规定为宇宙万物的本原。在唐鹤征的哲学体系中，"元"、"气"、"元气"、"乾元"、"太极"、"太和"等，都是用以标志宇宙万物本原的哲学范畴。唐鹤征认为宇宙万物包括天、地、人"三才"在内，都是由物质实体——乾元(元气)派生出来的。他说："乾元所生三子，曰天，曰人，曰地。……世人都谓天能生人，不知生人者都是统天之乾元耳。人生于乾元，天地亦生于乾元，故并称之曰三才。"(《桃溪札记》)，如果像世人那样认为

"天能生人",只是说到"天地之化育","总是无头学问"。因为"天"并不是宇宙万物的最后根源,天、地、人三者,都是由元气(乾元)派生出来的。只有"标出一个乾元来统天,见天之生生有个本来",才是真正的"有头学问"。

元气(乾元)是如何产生出宇宙万物呢?唐鹤征回答说:

> 太极未分之初,原只一气,亦只一元。一元之中,有清有浊,分其清者曰阳,分其浊者曰阴。其清者必先必刚必健必为主,其浊者必后必柔必顺必为配。万物由气而生,必自无而有;自无而有,必先受气于阳而后受形于阴。乾而非坤则有始无成,坤而非乾则无始何承?是故可以相有而不可相无,可以相合而不可相离者。彼其先后始终之序,皆自然而然,非有勉强矫揉也。(《周易象义》卷1)

从上述引文,我们可以看出:(一)元气产生宇宙万物的过程,大体是:"一(元气)——二(矛盾)——万(万物)"。所谓"一",是指"一气""一元"即一元之气。当宇宙还未分化的时候,世界上只是一团混沌的元气,其余什么也没有。所谓"二",是说虽然在天地万物产生以前只有"一元之气",但是一元之气并不是单一的,而是自身充满着矛盾。所谓矛盾,是指元气自身含有清与浊、阳与阴,先与后,刚与柔,主与配等。正是由于元气自身含有矛盾,所以才有可能分化出天地,再由天地相合而"生人生物",如果失去矛盾的任何一方,天地万物都是不可能产生出来的。(二)由"一元之气"分化出天地万物,完全是"自然而然"的过程,并不是由某种外在力量"勉强矫揉"而成的,这就从根本上排除了一切宗教神学的说教。(三)万物由气而生的过程,实际是"自无而有"的过程,即由无形之气向有形之万物的转化过程。有和无都是元气的不同存在形态,空无所有的绝对之"无"是不存在的。这就从宇宙观的高度,既批评了佛教的"一切皆空"的思想,又批评了王畿

等人的“以无为本”的错误观点。

元气所以能够成为天地万物的最终根源，是由元气自身的无限性决定的。唐鹤征认为，元气虽然是一种物质实体，但它不同于一般的天地万物。天地万物在时空上都是有限的，都是有生有灭的，而元气则是无限的。他说：“一元之气，充满六虚，流衍万世，生生化化，不可限量，故曰‘大哉乾无’。”（《周易象义》卷1）所谓“充满六虚”，是说元气在空间上是无限的；所谓“流衍万世，生生化化”，是说元气在时间上是无限的。正因为元气是“不可限量”的，所以它才能够取代“理”或“心”的绝对地位，而构成“天地之始，万物万化之宗”。

正因为元气是天地万物的终极本原，这就必然否定在它以前和在它之上有任何独立实体的存在。由此出发，唐鹤征对企图凌驾于元气之上的一切论点，进行了批评。

在理气关系上，唐鹤征如同王廷相一样，反对程朱学派的“理在气外”的观点，认为理是气之“条理之不可乱”者。他说：

> 盈天地间，一气而已，生生不已，皆此也。乾元也，太极也，皆气之别名也。自其分阴分阳，千变万化，条理精详，卒不可乱，故谓之理，非气外别有理也。（《桃溪札记》）
>
> 盈天地一气耳，自其分阴分阳，根阴根阳，纷纭斗乱，而尊卑上下条理秩然而不可乱，理之名斯立矣。（《周易象义》卷1）

在气道关系上，唐鹤征否定道家的“以道为本”的错误思想，认为道不是凌驾于天地万物之上的非物质的绝对，而是寓于自然和社会之中的“气之必然”和“理之当然”。他把道分成天道和人道，指出：

> 生之为天，则谓之命，以乾坤之所由不毁言也。生之为人，则谓之性，以吾心舍此生机言也。天率是命而运，则谓之

天道，人率是性而行，则谓之人道，借道路之道以名之也。（《桃溪札记》）

此皆天道之自然者，故曰天之道。凡曰天行，皆以气之必然言；曰天道，皆以理之当然言。（《周易象义》卷2）

在"天"或"帝"问题上，历来神学家认为"天"（帝）是有意志的，能赏善罚恶、主宰自然和社会的神。而唐鹤征则以气一元论的观点，剔除了它的神秘意义。他所谓的"帝"，是指气"自其条理之不可乱，若有宰之者，故谓之帝。"（《桃溪札记》）他所谓的"天"，就是气的别名。他说："夫天亦积气耳。六合之内，无处非气，无处非天。而天下之山其中未有不虚者，山之虚处皆气，则皆天也。"（《周易象义》卷2）"天"或"帝"完全是气的别名，是从不同层面用以说明气这一物质实体的。

在气与神的关系上，唐鹤征反对把神看成独立于气之外的东西，认为神是"此气之最清处"。他说："所谓神，总之是此气之最清处。清便虚、便明、便灵、便觉，只是养得气清，虚明灵觉种种皆具矣。"（《桃溪札记》）所以，"舍气则无有此灵矣。试观人死而气散，尚有灵否？"（同上）这样，在神的问题上，他既反对了佛教的形神观，又坚持了气一元论的原则。

在动静问题上，朱熹虽然有许多合理的东西，但他主张"理有动静，故气有动静"（《朱子语类》卷94），认为气所以能够运动乃由于太极中含有动静之理。动静之理驭气而行，正如人驱马而行一样。这是对周敦颐的太极"动而无动，静而无静，神也"（《通书·动静篇》）观点的重复。唐鹤征继承张载的"动非自外"（《正蒙·参两篇》）的思想，提出了"气性本动"的命题。他说："乾者，健也，太极动而生阳，其性本动，两卦相承，纯阳用事，有周流循环，运无停机之象，其健至矣，故曰乾。"（《周易象义》卷1）他把气本身及其天地万物的运动变化的根源，归结为"气性本动"，归

结为气内部阴阳对立的相承结合，就从根本上抛弃了朱熹等人的外因论。唐鹤征不但坚持“气性本动”的观点，而且在运动形式上进一步提出了“由渐至积”的辩证思想，认为“天下之事，无不起于渐而成于积。”(《周易象义》卷1)即认为天地万物和天下之事都是由渐变的积累达到骤变的过程。例如“履霜固坚冰之渐，坚冰固履霜之积。”(《周易象义》卷1)由履霜到坚冰是一个由渐而骤的过程。没有履霜的渐变积累就不会出现坚冰这一骤变。又如，“山上之木土石硗确，岂一蹴而骤长哉？盖以渐而长者也。”(《周易象义》卷4)山上的树木、土石都不是“一蹴而长”成大木和巨石的，而是由渐变而逐步长成的。再如，“鸿飞必以序而进”，“高飞而渐于高平之陆。”(同上)鸿鸟的高起远飞也是起于陆地，顺序而高的。

在人性的来源上，唐鹤征继承和发扬了王廷相等人的“性生于气”(《雅述》上篇)和高拱的“人只是一个性”(《问辨录》卷8)的思想，认为性来源于气，而不是来源于“理”。他说：“知天地之间，只有一气，则知乾元之生生，皆是此气。知乾元之生生皆此气，而后可言性矣。”又说：“气生之为人，则谓之性。”(《桃溪札记》)这是对程朱学派的“性即理”的观点的直接否定。他根本不承认“义理之性”的存在，指出“有谓义理之性，气质之性，……皆非也。性不过是此气之极有条理处，舍气之外，安得有性？”(《桃溪札记》)唐鹤征虽然以性一元论批评了程朱的性二元论，但是由于他不懂得人的社会性而从自然属性立论，把社会的人性说成自然的人性，从根本上说，是先验论的。

程朱学派把心分为“人心”(血气之心)和“道心”(义理之心)两种。朱熹说：“有人心道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正。”(《中庸章句序》)认为人心生于形气之私，故恶；道心原于性命之正，故善。唐鹤征驳斥说：“有谓义理之心、血气

之心，皆非也。……心不过五脏之心，舍五脏之外，安得有心？”（《桃溪札记》）根本不承认有什么“道心”的存在。这在当时具有反道统的进步意义。

人性既然来源于气，为何会有智愚、圣凡之分呢？唐鹤征如同王廷相一样，他以禀气的差异性来说明人性的差异性。他以“取水于海”为喻，形象地论证说：“人之受气于乾元，犹其取水于海也。海水有咸有淡，或取其一勺，未必咸淡之兼取，未必咸淡之适中也。间有取其咸淡之交而适中，则尽得乾元之条理，而为圣为贤无疑也，固谓之性。或取其咸，或取其淡，则刚柔强弱昏明万有不同矣，皆不可不谓之性也。”（《桃溪札记》）从“天命之谓性”来说，不管是圣贤还是凡夫，聪明与愚蠢，都禀受于气，皆可以叫做性。这是相同的。但是人在禀气时，只有咸淡兼取且适中的人，才能成为圣贤；或禀受其过或不及，或禀受偏而不全，都不能成为圣贤。把人的道德高下和智力昏明，简单地归结为人先天禀气的差别，是错误的。因为人的差别，主要是由后天的社会环境和社会教育所造成的。同时，这一说法也难以同程朱学派划清界限，因为程朱学派也是用禀气来说明人性之不同的。[①]所以，后来的黄宗羲对唐鹤征提出了批评，指出：“此言尚有未莹，盖此气虽有条理，而其往来屈伸，不能无过不及，圣贤得其中气，常人所受，或得其过，或得其不及，以至万有不齐。先生既言性是气之极有条理处，过不及便非条理矣，故人受此过不及之气，但可谓之气质，不可谓之性。则只言气是性足矣，不必言气之极有条理处是性也，无乃自堕其说乎？”（《明儒学案》卷26）黄宗羲在性生于气这一点上，他和唐鹤征是一致的；他所反对的，只是唐鹤征承认气有善有不善，人性也有善有恶，从而否定孟子的性善论。在

① 如朱熹说：“人之所以有善有不善，只缘气质之禀各有清浊。”（《朱子语类》卷4）

黄宗羲看来，只有“圣贤得其中气”，才叫做性，而常人“受此过不及之气”，只能叫做“气质”，而不能叫做“性”，把禀气之杂揉偏胜者排斥在性之外。

唐鹤征坚持心性一元论，批评析性为气质、本然，析心为道心、人心的做法，同程朱学派的人性论划清了界限，这对于扭转当时理学贬斥气质之性、崇尚性命之理的学风，是有积极意义的。

在道德修养上，他反对王畿一派的“空悟”之说，提倡“实功”论。他指出：“或谓未语以前之苦功，皆是虚费之力。此不然也。悟前悟后，凡有实功，皆实际也。颜子悟后而非礼无视听言动，固真修也，使原宪而有悟，则其克伐怨欲之不行，亦真修也。”（《桃溪札记》）他虽然也讲“悟”，但他不是“悬空期个悟”，而是在“实功”的基础上求悟，这同王畿是有原则区别的。唐鹤征的“实功论”，既讲“心上工夫”，又讲“事上工夫”。所谓“心上工夫”，主要是指“直养之功”和“慎独之功”；所谓“事上工夫”，主要是指“问学之功”和“格物之功”。所谓“格物之功”，即是要求人们在“事上磨炼”，使耳目口鼻四肢各得其则，恢复其明德之体，从而达到与天地万物为一体的圣人境界。他还批评了王畿等人的“一悟便一了百当”的观点，指出：“谓一悟便一了百当，从此使人未少有见，辄以自足，儒为狂儒，禅为狂禅。不知自凡民视之，可使由不可便知，行似易而知难；自圣人视之，则知犹易，而行之未有能尽者也。”（《桃溪札记》）在他看来，不管是凡民的行易知难还是圣人的知易行难，只有通过“修证之功”，才能使“惟宽以居之则大无不包，惟仁以行之则细无不密。”如果误信王畿的“空悟”之说，就会“使人未少有见，辄以自足”，恣意横行，而成为违背封建纲常的狂儒和狂禅，这是极为有害的。他的实功论虽未能彻底摆脱王阳明心学的影响，但是他在同王畿等人的现成良知说的辩论中，

反复强调"格物之功",就有可能在实践上突破心学而转向经世致用之学。他的实功论如同他的实体论、实性论一样,都是为他的"经世宰物"的政治主张提供理论根据的。

杨东明(1548—1624)早年从王学传人杨起元习"心学",力倡现成良知之说,"以本体为根宗,以解悟为入门",本属北方王门学派。但是,在晚明危亡之势的冲击下,他清醒地认识到杨起元等人鼓吹的"现成良知"和"以无为本"的思想,非但不能扶危定倾,反而加剧了晚明的社会危机。于是,他便从王学中分化出来,不再讲现成良知说,而大力提倡理气统一论,由心学转向了气学,由空虚之学转向了经世致用的实学。

杨东明的理气统一论,主要是由三个层次的内容构成。

(一)在宇宙本原上,他既不同意程朱的"以理为本"的思想,也摒弃了王阳明的"以心为本"的观点,转向了罗钦顺、王廷相、吴廷翰等人的"以气为本"的实体论。宇宙万物是从哪里来的?杨东明回答说:"盈宇宙间只是一块浑沦元气,生天生地,生人物万殊,都是此气为之。"(《论性臆言》)即天地万物都是由"一块浑沦元气"派生出来的。这和他的老师杨起元在《证学编》中说的"心为万物主"的宇宙观是根本对立的。

关于太极,杨东明继承和发挥了王廷相的气本论,认为"盈天地间皆气质也,即天地亦气质也,五行亦阴阳也,阴阳亦太极也,太极固亦气也,特未落于质耳。"(《论性臆言》)在他看来,作为宇宙本原的太极"固亦气也",但它不同于天地万物的地方是"未落于质耳",即是一种无固定形质的气,具有无限的性质。元气(太极)产生天地万物的过程,大体是:"一("一块浑沦元气")——二(天地或阴阳)——五(金木水火土)——万("生人物万殊")"。当宇宙尚未分化的时候,世界上除了"一块浑沦元气"外,其余什么也没有。但是浑沦元气并不是单一的,而是充满着

矛盾的。正因元气自身具有矛盾性，才有可能分化出阴阳，“生天生地”。再由天地或阴阳结合，生出人类和万物。这和王廷相、吴廷翰的观点完全一样。在宇宙本原上，杨东明同程朱派的“理本论”和陆王派的“心本论”划清了界限。

（二）在理气关系上，杨东明如同王廷相、吴廷翰一样，反对程朱的“理气为二物”的观点，主张“理气一也”。在他看来，“理”并不是凌驾于气之上的绝对精神，而是“此气美妙，自有条理，便谓之理。”（《论性臆言》）理只是气的“条理”，一刻也离不开气。他论证说：

> 此气美妙，自有条理，便谓之理。盖气犹水火，而理则其寒暑之性；气犹姜桂，而理则其辛辣之性，浑是一物，毫无分别。所称与生俱生，与形俱形，犹非至当归一之论也。
>
> 盖气者理之质也，理者气之灵也，譬犹铜镜生明，有时言铜，有时言明，不得不两称之也。然铜生乎明，明本乎铜，孰能分而为二哉？（《论性臆言》）

杨东明从实体及其属性相统一的角度，指出“理气断非二物也”，是相当精彩的思想。所以，黄宗羲高度地评价说：“先生此言，可谓一洗理气为二之谬矣。”（《明儒学案》卷29）在“理气为一”和“理气为二”的辩论中，杨东明是完全站在气本论一边的。杨东明的“气者理之质也，理者气之灵也”的观点，同罗钦顺、王廷相、吴廷翰等人的思想是一脉相承的。

（三）在人性上，杨东明也是坚持“理气一也”的气本论立场的。以程朱为代表的理学提倡性二元论，认为人性分为天地之性和气质之性。“论天地之性则专指理言”，“无有不善也”（《朱子语类》卷4）；“论气质之性，则以理与气杂而言之”，“人之所以有善有不善，只言气质之禀，各有清浊”（同上）。从明中期开始，随着实学思潮的兴起和发展，实学家从气本论出发，反对“人有二性”

之说，认为人性只有“气质之性”、自立于气之外的“天地之性”是根本不存在的。杨东明继承和发挥王廷相、吴廷翰、高拱等人的性一元论思想，指出“性为气质所成，而气质外无性”，反对宋儒把性“分为气质义理两途”的说法。

关于人性来源，杨东明不同意程朱的义理之性来源于“理”的说法，认为“义理之性出于气质”。他论证说：

> 何以为义理之性？曰：气质者，义理之体段；义理者，气质之性情。举一而二者自备，不必兼举也。然二者名虽并立而体有专主，今谓义理之性出于气质则可，谓气质之性出于义理则不可，谓气质之性与义理之性合并而来，则不通之论也。犹夫醋然，谓酸出于醋则可，谓醋出于酸则不可，谓醋与酸合并而来，则不通之论也。且气质可以性名也，谓其能为义理也；气质而不能为义理，则亦块然之物耳，恶得以性称之？（《论性臆言》）

在这里，杨东明虽然以气一元论批评了程朱，但是由于他不懂人的本质是社会关系的总和这一道理，离开社会经济关系和人的社会实践，单纯地从人的自然属性立论，把社会的人性说成自然的人性，从而又陷入了历史唯心论。

关于人性的善恶，既然性来源于气，为何社会上会有智与愚、圣贤与不肖之分呢？杨东明如同王廷相一样，也是以禀气的差异性来说明人性的善恶。他说：

> 夫惟理气一也，则得气清者理自昭著，人之所以为圣为贤者此也，非理隆于清气之内也；得气浊者理自昏暗，人之所以为愚不肖者此也，非理杀于浊气之内也。此理气断非为二物也。正惟是禀气以生也，于是有气质之性。凡所称人心惟危也，人生有欲也，几善恶也，恶亦是性也，皆从气边言也。盖气分阴阳，中含五行，不得不杂揉，不得不偏胜，此人

性所以不皆善也。然此气即所以为理也，故又命之曰义理之性。凡所称帝降之衷也，民秉之彝也，继善成性也，道心惟微也，皆指理边言也。盖太极本体，立二五宗根，虽杂揉而本质自在，纵偏胜而善根自存，此人性所以无不善也。……人性之大较如此，如曰专言理义之性则有善无恶，专言气质之性，则有善有恶，是人有二性矣，非至当之论也。（《论性臆言》）

（世儒）专言义理，则有善无恶，兼言气质，则有善有恶，是义理至善而气质有不善也。夫气质二五之所凝成也，五行一阴阳，阴阳一太极，则二五原非不善之物也。何以生不善之气质哉？惟是既云二五，则错综分布，自有偏胜杂揉之病，于是气质有不纯然善者矣。虽不纯然善，而太极本体自在，故见孺子入井而恻隐，遇嘑蹴之食而不屑，气质清纯者固如此，气质薄浊者未必不如此。此人性所以为皆善也。（同上）

不管是禀清气而成为圣贤、禀浊气而成为愚不肖，还是由于阴阳五行杂揉、偏胜之病而成为恶性，由于“善根自存”（“或太极本体自在”）而成为善性，都是以禀气的观点来说明人性的善恶的。这同程朱把义理之性说成“有善无恶”、把气质之性说成“有善有恶”的观点是不同的，具有反传统的进步意义。但是，他把人的道德的高下和人性的善恶简单地归结为人先天禀气的差别，是不正确的。因为人的道德差别主要是由于后天的社会环境和教育造成的。后来，黄宗羲在评论杨东明的上述观点时指出：“其间有未莹者，则以不皆善者之认为性也。夫不皆善者，是气之杂揉，而非气之本然，其本然者，可指之为性，其杂揉者，不可以言性也。”（《明儒学案》卷29）黄宗羲在“气质即性”这一点上，和杨东明是一致的。他所反对的，只是杨东明承认人性有善有恶，从

而否定了孟子的性善论。在黄宗羲看来，气之杂揉而形成的恶“不可以言性也”，只有气之“本然者”“可指之为性”，把禀气之杂揉偏胜者排斥在性之外。

杨东明从“气质为性”的基本观点出发，根本不承认“人有二性”的说法。他对程朱的“气质义理两途”的说法，提出了尖锐的批评。他说：

> 盖性为气质所成，而气质外无性，则安得外气质以言性也？自宋儒分为气质义理两途，而性之义始晦，岂惟不知人无二性，而一物分为两物，于所谓义理气质者，亦何尝窥其面目哉！故识得气质之性，不必言义理可也，盖气质即义理，不必更言义理也。识得气质之性，不必言气质可也，盖气质即义理，不可专目为气质也。学者悟此，则不惑于气质义理两说矣。（《论性臆言》）

如果把杨东明的观点同前面提到的王廷相、吴廷翰反对“人性为二”的论点加以对比，其思想路线是一致的。但是，杨东明并不是简单地宣布“义理之性”不存在，而是立足于“气质外无性”的看法，进一步从气质与义理相统一的角度，证明“人无二性”，这是他为反对程朱的性二元论所作出的重要理论贡献。

刘宗周（1578—1645）中年虽然依据“世道之祸，酿于人心”的认识而转向“心学”，推崇“无心外之理，无心外之学”，但是到了晚年，又基于他对心学“鲜有不流于禅”的弊病的认识，在自然观上又由“心学”转向了“气学”。

关于理气关系，在王阳明的心学思想体系中，是很少论及的。但是，作为王学殿军的刘宗周却根据时代的要求发挥张载的气本论思想，提出了一个较为完整的理气学说。他的理气学说，主要有三方面内容：

（一）在本体论上，他认为宇宙万物是由气化而生，指出“盈

天地间一气也。天得之以为天，地得之以为地，人物得之以为人物，一也。”(《刘子全书》卷 11《学言中》)他从“盈天地间一气”(《刘子全书》卷 2《读易图说》)的观点出发，进一步提出了“离气无理”、“道不离气”的思想。认为“有是气，方有是理”，“离气无所谓理”，“天地之间一气而已，非有理而后有气，乃气立而理因之寓也。”(《刘子全书》卷 5《圣学宗要》)由此他批评了朱熹的“理在气先”的观点，指出：“理即是气之理，断然不在气先，不在气之外。”认为“有气斯有数，有数斯有象，有象斯有名，有名斯有物，有物斯有性，有性斯有道，故道其后起也。”(《明儒学案·蕺山学案》)他对朱学提出了诘问：“而求道者，辄求之未始有气之先，以为道生气，则道亦何物也？而能遂生气乎？”(《刘子全书》卷 11《学言中》)同时，他也主张“器外无道”，认为“道理皆从形气而立。离形无所谓道，离气无所谓理。”“故道器可以上下言，不可以先后言。”(同上)他还承袭张载的“太虚即气”的思想，认为无形之“虚”与有形之“万物”，都是气的不同的存在形态，“非有非无之间，而即有即无，是谓太虚，是谓太极。”他对“虚生气”、“无生有”的观点提出批评说：“或曰：虚生气。夫虚即气也，何生之有？吾溯之未始有气之先，亦无往而非气也。”(同上)他还针对朱熹“太极即理”的观点，提出“太极即气”的命题，认为“一阴一阳之谓道，即太极也。”(《刘子全书》卷 5《圣学宗要》)“分言之是阴阳，合言之是太极。”(《刘子全书》卷 10《学言上》)太极只是阴阳未分的原始物质之气，“生阳生阴，而生水、火、木、金、土，而生万物，皆一气自然之变化。”(《刘子全书》卷 5《圣学宗要》)上述观点及其推论方法，显然源于张载，又超过了张载。

(二)在人性论上，他从“离气无理”这一理论前提出发，提出“离气质无所谓性”的命题。他论证说：“盈天地间一气而已矣。气聚而有形，形载而有质，质具而有体，体列而有官，官呈而性著

焉。”(《刘子全书》卷7《原性》)人性是以人的身体和人的气质为根据的。所以“性即气,气即性,人性上不可添一物。”(《刘子全书》卷6《证学杂解·解十五》)性与气是统一的。在他看来,“气质、义理只是一性”,“性是就气质中指点义理者”,义理之性即寓于气质之性中,而气质之性是义理之性的前提和根据。在此基础上,他批评了几种人性观点,指出:“若既有气质之性,又有义理之性,将使学者任气质而遗义理则‘可以为善,可以为不善’之说信矣!又或遗气质而求义理,则‘无善无不善’之说信矣!又或衡气质义理并重,则‘有性善’之说信矣!三者之说信,则性善之旨复晦,此孟氏之说忧也。”(《刘子全书》卷8《中庸首章说》)只有把性善说建立在气质之性本善的基础上,才能与气本论相一致。

(三)在理欲问题上,他以“义理之性即气质之本性”为前提,提出了“道心即人心之本心”的论点。他不同意王阳明把天理与人欲对立的观点,认为“人心、道心,只是一心”(《刘子全书》卷8《中庸首章说》),“道心即在人心中看出”(《刘子全书》卷10《学言上》),“离却人心别无道心。”(《刘子全书》卷13《会录》)刘宗周进一步肯定“王道本乎人情”,“人情即天理”(《刘子全书》卷10《学言上》),指出理学家“以人欲为人心,天理为道心”的说法是不正确的。

黄宗羲(1610—1695)以刘宗周为师,在理气说上颇受其影响,是不言而喻的。同时,他还从张载、罗钦顺、王廷相等人思想中吸收营养,提出了一个更具有严密逻辑结构的理气学说,对明代的理气之辩作了历史性的总结。黄宗羲的理气学说,分为三个相互联系而又相互区别的的层次:在天道观上,主张“理气合一”;在人性论上,主张“心性合一”;在道德论上,主张“性情合一”。

在天道观上,他反对程朱的“以理为本”,主张“气本一也”。

认为“气”这一物质实体是宇宙万物的本原。他说：“通天地，亘古今，无非一气而已。”(《太极图讲义》)又说：“草木之荣枯，寒暑之运行，地理之刚柔，象纬之顺逆，人物之生化，夫熟使之哉？皆气之自为主宰也。”(《明儒学案》卷 3《崇仁学案》3《魏校传》)“四时行，百物生，其间主宰谓之天，所谓主宰者，纯是一团虚灵之气，流行于人物。”(《孟子师说》卷 5)在宇宙本原上，他同程朱、陆王划清了界限，而归属于气论学派。

由气本论出发，他既反对程朱以“理”解太极，也反对王阳明以“心”解太极。在他看来，太极只是一气，“以其极至而言，则谓之太极。”《太极图讲义》由于气是宇宙万物的本原，具有“至尊之位”，在时空上是无限的，故称为太极。并不是说太极是在气之外，“实有一物踞其上也。”根据太极即气的观点，他对周敦颐的《太极图说》提出批评：“(周子)以无能生有，于是误认无极在太极之前，视太极为一物，形上形下，判为两截。”(《太极图讲义》)在他看来，如果太极与阴阳之气“判为两截”，“先有太极，而后分之为阴阳，当其未分阴阳之时，不知太极寄于何所？”(《再答忍庵宗兄书》)从而否定了太极在气之先的说法，坚持“太极即在阴阳之中”，正是他的“气本一也”思想的体现。

对于太虚问题，他既反对朱学的“虚即是理”，也反对心学的“虚即是心”的观点。黄宗羲继承和发挥张载的“空虚即气”和王廷相的“有虚即有气”的思想，认为太虚既不是“理”，也不是“心”，而是“气”。他说：“夫太虚，细缊相感，止有一气。”(《易学象数论·图书四》)又说：“太虚中无处非气，则亦无处非理。”(《明儒学案》卷 22《胡直传》)这样，他就把“太虚”这一独立于气之外的精神实体拉回到“气”这一物质实体中来，从而坚持了气本论原则。

由气本论出发，在理气关系上，黄宗羲继承和发挥罗钦顺、

王廷相和刘宗周的观点，提出了“无气外之理”的论点。他一方面肯定曹端对朱熹“理之乘气”之说的辩难极“为明晰”，另一方面也批评了曹端的“以理驭气”之说，指出：“气必待驭于理，则气为死物，抑知理气之名，由人而造，自其浮沉升降者而言，则谓之气；自其浮沉升降不失其则者而言，则谓之理。盖一物而两名，非两物而一体也。”（《明儒学案》卷 44《诸儒学案》上二）认为气是指“浮沉升降者”即指运动变化的物质实体而言，理是指气的“浮沉升降不失其则”即指气的运动变化规律而言。“夫所谓理者，气之流行而不失其则者也。”（《明儒学案》卷 22《胡直传》）这样，黄宗羲就把“气”这一物质实体及其运动变化规律统一起来，理气是“一物而两名”，而不是“两物而一体也。”他还从气的永恒变动性与相对稳定性相统一的层面，说明理气的统一性。他说：“盖大化流行不舍昼夜，无有止息，此自其变者而观之，气也；消息盈虚，春之后必夏，秋之后必冬，人不能而为物，物不能而为人，草不移而为木，木不移而为草，万古如此，此自其不变者而观之，理也。”（《明儒学案》卷 2《胡居仁传》）

他不但肯定罗钦顺的“通天地，亘古今，无非一气”的思想“最为精确”（《明儒学案》卷 47《罗钦顺传》），也肯定了王廷相“以为气外无性，此定论也。”（《明儒学案》卷 50《王廷相传》）同时，他针对浙中王学季本的“理者阳之主宰，气者阴之包含”的思想批评说：“夫大化只此一气，气之升为阳，气之降为阴，以至于屈伸往来，生死鬼神，皆无二气。故阴阳皆气也，其升而必降，降而必升，虽有参差过不及之殊，而终必归一，是即理也。今以理属之阳，气属之阴，将可言一理一气之为道乎？先生于理气非明睿所照，从考索而得者，言之终是鹘突。”（《明儒学案》卷 13《季本传》）他一方面肯定薛瑄的“理气无先后”的观点“不可易矣”，另一方面他又批评了薛瑄的“气有聚散，理无聚散”之说。他指出：

“理为气之理，无气则无理，若无飞鸟而有日光，亦可无日光而有飞鸟，不可为喻。盖以大德敦化者言之，气无穷尽，理无穷尽，不特理无聚散，气亦无聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之气为方来之气，亦不以已往之理为方来之理，不特气有聚散，理也有聚散也。”(《明儒学案》卷 7《薛瑄传》)从天道观上看，黄宗羲的“理气合一”，就是承认气这一物质实体是万物之本，承认在气的基础上的理气统一，根本不承认在气之外或气之先还有什么太极、太虚、理、道等精神实体的存在。他是一位彻底的气一元论者。

在心性论上，黄宗羲从“理气合一”的自然观出发，通过“心即气”这一中间环节，把“理气合一”的原则推广到人性上，主张“心性合一”。“心性合一”是“理气合一”思想在人性上的具体表现。他论证说：“天地间只有一气充周，生人生物。人禀是气以生，心即气之灵处，所谓知气在上也。心体流行，其流行而有条理者，即性也。……性不可见，见之于心；心即气也。”(《孟子师说》卷 2)又说：人如同自然一样，“其变者，喜怒哀乐，已发未发，一动一静，循环无端者，心也；其不变者，恻隐、羞恶、辞让、是非、牿之反复、萌蘖发见者，性也。儒者之道，从至变之中，以得其不变者，而后心与理一。”(《明儒学案》卷 2《崇仁学案》)这一“心性合一”说，完全是从刘宗周的“心即气之聚于人者，而性即理之聚于人者，理气是一，则心性不得是二”(《明儒学案·师说·罗整庵钦顺》)的思想承袭而来。

所谓“心性合一”，有广狭两种含义：就人和动物的广义之性而言，“气质即性”，“离气质无所谓性也”；就人区别于动物的狭义而言，人性是气质之中的“一点真心”，义理之性即气质之本性。

“气质即性”是从两方面立论的：一、性来源于气。他说：“盖

一阴一阳流行往来，必有过有不及，宁有可齐之理？……及到成之而为性，则万有不齐，人有人之性，物有物之性，草木有草木之性，金石有金石之性，一本而万殊，如野葛鸩鸟之毒恶，亦不可不谓之性。”(《孟子师说》卷 3)二、性是人物的生理机能。他说：“形色，气也；天性，理也。有耳便自能聪，有目便自能明，口与鼻莫不皆然，理气合一也。”(同上，卷 7)在这里，黄宗羲把人和动物的生理欲望和感觉功能看成性，是就人和动物共有的自然本性而言的。

黄宗羲的高明之处在于，他不但看到了人与动物相同的自然属性，而且也认识到了人与动物相异的社会属性。在评论孟子的性善论时，他指出：“孟子‘性善’，单就人分上说。生而禀于清，生而禀于浊，不可言清者是性，浊者非性。然虽至浊之中，一点真心埋没不得，故人为万物之灵也。”(同上卷 3)“天以气化流行而生人物，纯是一团和气。人物禀之即为知觉，知觉之精者灵明而为人，知觉之粗者昏浊而为物。人之灵明、恻隐、羞恶、辞让、是非，合下具足，不囿于形气之内；禽兽之昏浊，所知所觉，不出于饮食牡牝之间，为形气所锢，原是截然分别，非如佛氏浑人物为一途。”(《孟子师说》卷 4)正因为人和动物所禀受的气质有清浊厚薄的不同，所以黄宗羲不是简单地把人性说成气质，人性只是“气质中指点义理者，非气质即为性也”。动物所以“不出于饮食牡牝之间，为形气所锢”，乃是因为天赋“知觉之粗者昏浊”所致；人所以含有善性，“不囿于形气之内”，乃是因为天赋“知觉之精者灵明”所致。从狭义而言，人性是“气质之本性”，即人心中含有恻隐、羞恶、辞让、是非等天赋的善性。这样，他从人性的来源、内容方面把人的社会性和动物的自然性区别开来了。

黄宗羲对张载的天地之性和气质之性的说法，提出了异议。张载在《正蒙·诚明篇》中指出：“形而后有气质之性，善反之，则

天地之性存焉。故气质之性，君子有弗性者焉。”黄宗羲对此批评说：

> 愚谓气质之性，既是天赋，如何可反？若反之，反似为伪。盖天命至精，些少著不得人为，故人在陷溺之中，凭他搏噬纷夺，此一点良心，毕竟自要出头。……一切清浊偏正刚柔缓急，皆拘他不得。如谓水本清也，以净器盛之则清，不净器盛之则臭，以污泥之器盛之则浊。本然之清，未尝不在，但既臭浊，猝难得清。果若是，则水一性也，器一性也。性之夹杂如此，安所称“无极之真，二五之精”乎！先儒只缘认“习”字太狭，堕地已后之习无论矣。人乃父母之分身，当其在胎之时，已有习矣。不然，古人之言胎教何也？总之，与性无与也。（《孟子师说》卷 6）

在黄宗羲看来，张载把“性”与“习”两个概念混淆了。天赋的人性（义理之性）至精至微，即使后天“人在陷溺之中，凭他搏噬纷夺，此一点良心，毕竟自要出头”，正如水本清也，即使盛在臭浊之器中，“本然之清，未尝不在”。而气质之性，是就“形生后说”，正如同性之麰麦，由于后天土地之肥硗，天气之雨露，人事之不齐，而有所区别一样。这是“习”而不是“性”，不能把“习”说成“性”。性和气质的关系，正如一粒种子，“生意是性，生意默然流行便是气，生意显然成象便是质”，是不能分人性为二性的。而张载“欲去气质之不善而反还一理义之善，则是人有二性也。”（同上）

罗钦顺之言理气不同于程、朱，黄宗羲是赞成的；但他“言心性则于程、朱同”，黄宗羲是反对的。他指出：罗钦顺“论理气最为精确，谓通天地，亘古今，无非一气而已”。但是，罗钦顺“论心性，颇与其论理气自相矛盾。夫在天为气者，在人为心，在天为理者，在人为性。理气如是，则心性亦如是，决无异也。人受天之气以生，只有一心而已，而一动一静，喜怒哀乐，循环无已。当恻隐处

自恻隐，当羞恶处自羞恶，当恭敬处自恭敬，当是非处自是非，千头万绪，感应纷纭，历然不能昧者，是即所谓性也。初非别有一物，立于心之先，附于心之中也。先生以为天性正于受生之初，明觉发于既生之后，明觉是心而非性。信如是言，则性体也，心用也；性是人生以上，静也，心是感物而动，动也；性是天地万物之理，公也，心是一己所有，私也。明明先立一性以为此心之主，与理能生气之说无异，于先生理气之论，无乃大悖乎？岂理气是理气，心性是心性，二者分，天人遂不可相通乎？"(《明儒学案》卷47《诸儒学案中一》)黄宗羲对罗钦顺的"性先心后"的观点以及分裂理气与心性的统一性的做法的批评，是他以理气说明心性的彻底性的表现，是他的理论的一贯性的反映。

黄宗羲虽然赞成王廷相的"气外无性"之说，但对于王廷相否定性善说，提倡"性有善有不善"的观点提出了异议。他说："盖天地之气，有过有不及，而有愆阳伏阴，岂可遂疑天地之气有不善乎？夫其一时虽有过不及，而万古之中气自如是，此即理之不易者。人之禀气，虽有清浊强弱之不齐，而满腔恻隐之心，触之发露者，则人人所同也，此所谓性即在清浊强弱之中，岂可谓不善乎？若执清浊强弱，遂谓性有善有不善，是但见一时之愆阳伏阴，不识万古常存之中气也。"(《明儒学案》卷50《王廷相传》)在这一点上，黄宗羲显然由于性善论思想的影响，有所偏见，从后天说滑向了先验论，比王廷相倒退了一步。

黄宗羲虽然对唐鹤征的"性不过是此气之极有条理处，舍气之外，安得有性"(《桃溪札记》)的观点极为赞赏，指出"此数言者，从来言心性者所不及也"，但是他认为唐鹤征的心性说亦有"未莹"之处。他说："盖此气虽有条理，而其往来屈伸，不能无过不及，圣贤得其中气，常人所受，或得其过，或得其不及，以至万有不齐。先生既言性是气之极有条理处，过不及便非条理矣；故

人受此过不及之气，但可谓之气质，不可谓之性。则只言气是性足矣，不必言气之极有条理处是性也，无乃自坠其说乎？然则常人有气质而无性乎？盖气之往来屈伸，虽有过不及，而终归于条理者，则是气中之主宰，故雨旸寒燠。恒者暂而时者常也。惟此气中一点主宰，不可埋没，所以常人皆有不忍人之心，而其权归之学矣。"(《明儒学案》卷 26《唐鹤征传》)在这里，他不但肯定了人性是"气中一点主宰"的思想，而且也揭露了唐鹤征理气说的自相矛盾。在黄宗羲看来，不管是罗钦顺、王廷相，还是唐鹤征，要想坚持理气说的一贯性，就必须既要承认"理气合一"，又要承认"心性合一"，只承认前者而否定后者，势必在理论上带来混乱与矛盾。

黄宗羲对于杨东明的"气质外无性"(《晋庵论性臆言》)的命题极为赞同，认为"先生此言可谓一洗理气为二之谬矣"。但是，他不同意杨东明的"义理兼善而气质有不善"的观点，指出："夫不皆善者，是气之杂揉，而非气之本然，其本然者可指之谓性；其杂揉者，不可以言性也。""人生之杂揉偏性，即愆阳伏阴也。而人皆有不忍人之心，所谓厥有恒性，定可以杂揉偏胜者当之，杂揉偏胜，不恒者也。是故气质之外无性，气质即性也。第气质之本然是性，失其本然者非性，此毫厘之辩，而孟子之言性善，即不可易也。"(《明儒学案》卷 29《北方王门学案》)，在黄宗羲看来，性善是指气的本然恒性而言；气的杂揉偏胜只是一时的阴阳失调，而非气质之本然恒性，因而不能因此而否定孟子的性善之论。所谓恶，不过是气"有过不及，则流而为恶。"

黄宗羲从人性"即气质之本性"这一论点出发，对告子的"生之谓性"的说法，既有肯定，又有否定。他指出：

> 无气外之理，"生之谓性"，未尝不是。……告子唯以阴阳五行化生万物者谓之性，是以入于佛侗，已开后世禅宗路

径，故孟子先喻白以验之，而后以牛犬别白之。盖天之生物万有不齐，其质既异，则性亦异，牛犬之知觉，自异乎人之知觉；浸假而草木，则有生意而无知觉矣；浸假而瓦石，则有形质而无生意矣。若一概以侗侗之性言之，未有不同人道于牛犬者也。假使佛氏而承孟子之问，必将曰"犬之性犹牛之性，牛之性犹人之性"也，其诡张为幻，又告子之罪人也。(《孟子师说》卷 6)

告子所谓"生之谓性"，把气与性联系起来，承认性来源于气，黄宗羲是赞成的。但是，告子笼统地认为"阴阳五行化生万物者谓性"，则又混淆了人性与动物之性。在黄宗羲看来，气在流行变化中，只有"贞一而不变者"，才可以称为人性。况且，"天之生物万有不齐，其质既异，则性亦异"，瓦石之性不同于草木，草木之性不同于牛犬，牛犬之性亦不同于人性。如果不把人性与万物之性加以区别，那就可能为佛教所利用，引出轮回说，陷入有神论。

黄宗羲从"理气合一"原则出发，经过"心性合一"这一中间环节，进而引出了"性情合一"的结论："心性是一，性情又不得是二。"(《明儒学案·师说》)这是黄宗羲理气说逻辑结构的第三层次。

朱熹把性和情对立起来，认为"性是静，情是动"(《朱子语类》卷 62)；"性是未动，情是已动"(同上，卷 5)。黄宗羲则发挥了刘宗周的"情者，性之情"的说法，主张性情合一论。他说："恻隐、羞恶、辞让、是非，是即性也。舍情何从见性？情与性不可离，犹理气之合一也。情者，一气之流行也，流行而必恻隐、羞恶、辞让、是非之善，无残忍刻薄之夹带，是性也。"(《明儒学案》卷 42《甘泉学案六》)

根据"性情合一"的原则，他批评了程朱的性情对立的观点：

先儒之言性情者，大略性是体，情是用；性是静，情是

> 动；性是未发，情是已发。程子曰："人生而静以上，不容说。才说性时，他已不是性也"，则性是一件悬空之物。其实孟子之言，明白显易，因恻隐、羞恶、恭敬、是非之发，而名之为仁义礼智，离情无以见性。仁义礼智是后起之名，故曰仁义礼智根于心。若恻隐、羞恶、恭敬、是非之先，另有源头为仁义礼智，则当云心根于仁义礼智矣。是故"性情"二字，分析不得，此理气合一之说也。体则情性皆体，用则情性皆用，以至动静已未发，皆然。(《孟子师说》卷6)

在性情上，程朱学派从理一元论出发，认为性是情的根源，即"心根于仁义礼智"，心是外于情的"悬空之物"。而黄宗羲则从气一元论出发，认为离情无以见性，性是后起之名，即仁义礼智之性离不开恻隐、羞恶、恭敬、是非之情。黄宗羲的性情观较之程朱，更为切实。

与"性情合一"属同一系列的命题，是道心人心合一、天理人欲合一。黄宗羲从理气合一出发，把人心道心统一起来，提出了"道心即人心之本心"的著名论断。在他看来，"人心"有广义狭义之分。从广义说，人心既包括人的生理本能和感性知觉，又包括道德理性。从狭义说，道心指人区别于动物的道德理性，人心则是指人的生理本能和知觉。每个人先天地具有满腔子的恻隐之心，虽然后天由于"习"的作用，"心体次第受亏，几于禽兽不远。然良心乃在"，道心"皆从知痛痒心一体分出来"(《孟子师说》卷2)，离开"形气之私"的人心是无所谓道心的。正如心性合一一样，人心道心也是合一的。

依据"道心即人心之本心"的原则，黄宗羲批评了宋儒把人心、道心"歧而二之"的做法，他说：

> 盖人之为人，除恻隐、羞恶、辞让、是非之外，更无别心，其憧憧往来，起灭万变者，皆因外物而有，于心无与也。故言

"求放心",不必言"求理义之心";言"失其本心",不必言"失其理义之心",则以心即理也。孟子之言明白如此,奈何后之儒者,误解人心道心,歧而二之?以心之所有,止此虚灵知觉,而理则归之天地万物,必穷理而才为道心,否则虚灵知觉,终为人心而已!殊不知降衷而为虚灵知觉,只此道心,道心即人心之本心,唯其微也故危。(《孟子师说》卷6)

根据以公私区别理欲的观点,黄宗羲对陈确的理欲观提出了某些修正。陈确认为"人心本无所谓天理,天理正从人欲中见,人欲恰好处,即天理也"。黄宗羲认为这一提法在用词上多有歧混。他指出:

老兄此言,从先师"道心即人心之本心,义理之性即气质之本性,离气质无所谓性"而来。然以之言气质言人心则可,以之言人欲则不可。气质人心是浑然流行之体,公共之物也,人欲是落在方所,一人之私也。天理人欲,正是相反,此盈则彼绌,彼盈则此绌,故寡之又寡,至于无欲,而后纯乎天理,若人心气质,恶可言寡耶?(《与陈乾初论学书》)

陈确所说的"人欲恰好处即天理",实际上是说人心恰到好处即天理。黄宗羲所说的人欲是指"一人之私"而言,与陈确所说的人心等于人欲不同。在理欲上,他比陈确的说法,更接近于真理。

晚明时期,随着王学的衰颓,从王学营垒中分化出的元气实体论,虽然还带有这样或那样的王学痕迹(如黄宗羲的"盈天地皆心"等),但它同王学还是有原则区别的。主要分歧有四点:(一)在天道观上,不管是唐鹤征的"盈天地一气"、杨东明的"盈宇宙间只是一块浑沦元气",还是刘宗周的"盈天地间一气而已"、黄宗羲的"气本一也"等命题,都是气本论思想的不同表述。这既不同于程朱的理本体论,也不同于王阳明的心本体论,而是与罗钦顺、王廷相、高拱等人的气本论思想属于同调。(二)在心

性论上，唐鹤征的“心性兼举”，杨东明的“义理之性出于气质”，刘宗周的“气质之性即义理之性”，黄宗羲的“心性合一”等问题，都是反对宋明理学的“心性为二”、“分性为二”观点的。(三)在道德修养上，黄绾提出的“在实言、实行上做工夫”，唐鹤征提出的“悟前悟后，凡有实功，皆实际也”，刘宗周提出的“本体只在日用常行之中”等命题，都是针对王学末流的“本体即工夫”的“空悟论”而提出来的，具有明显的实学性质。(四)在天理人欲问题上，黄绾提出的“道心在人心中”，“义利皆不可轻”，刘宗周提出的“天理人欲同行而异情”，黄宗羲提出的“道心即人心之本心”等命题，都是以宋明理学的“存天理、灭人欲”这一传统思想为批判对象的，从理论上肯定了人欲的合理性，为晚明经世思想提供了哲学论证。晚明在上述元气实体论、心性合一论、理欲统一论以及实功论等思想的指导下，开创了一个面向社会实践、注重功利、强调经世的新学风，把明清实学思潮逐步推向高潮，成为明清实学思潮的坚实的理论基础。

第二十章　元气实体论哲学思潮的产生和发展(下)

第三节　晚明自然科学的复兴与元气实体论的深化

明代前期,由于宋明理学的空谈心性,不务实学,而使自然科学陷于冷落、沉寂。到了明中叶以后,由于实学思潮的兴起与资本主义萌芽的产生,遂使自然科学由沉寂转向复兴。晚明既是中国古典科学的复兴与总结阶段,又是西方近代科学的输入与传播时期。这一时期,在元气实体论社会思潮影响下,出现了一大批著名的科学家和划时代的科学著作,如李时珍的《本草纲目》、朱载堉的《乐律全书》、徐弘祖的《徐霞客游记》、徐光启的《农政全书》、宋应星的《天工开物》等。为了推动科学的发展,这些科学家从空谈心性的迷宫中走出来,总是自觉或不自觉地以元气实体论哲学思想为指导,用以说明各种自然现象以及工农业生产过程中的各种问题。没有元气实体论作指导,也就没有明代科学的复兴。同时,他们在自己的科学实践中,又从天文、医学、农学、地学、物理学、声学等领域丰富与发展了元气实体论,使元气实体论具有更加广泛的科学基础,从而为明清元气实体论的深入发展作出了重要理论贡献。他们既是科学家,又是哲学

家，总是把科学与哲学有机地结合起来，融二者于一身。他们是晚明唯物主义者反对宋明理学及其末流的亲密战友，他们的气学思想是晚明元气实体论社会思潮的重要组成部分。在这一节中，我们将着重介绍医学家李时珍、科学家宋应星、方以智，天文学家揭暄等人的元气实体论以及它与科学发展的关系。

李时珍（1518—1593）字东璧，湖北蕲州人，著有《本草纲目》。他是一位著名的医学家，也是一位重要的哲学家。李时珍发挥张载、王廷相等人的思想，认为气是宇宙万物的本体或本原，一切宇宙"变化皆由于一气也。"他说："太初之时，天地絪缊，一气生人，乃有男女。男女媾精，乃自化生。如草木之始生子，一气而后有根及子，为种相继也。人之变化，有出常理之外者，亦司命之师所当知，博雅之士所当识。"（《本草纲目》卷52《人部》），以下凡引此书，只注卷数、部名，在这里，他肯定了人和万物都是由太初一气所生。气在运动变化中，有常理亦有非常理，形成了五彩缤纷的物质世界。

他认为宇宙万物有刚有柔，有动有静，有形无形，有情无情，都是气聚与气化的结果。他以沙石为例，论证说："石者，气之核，土之骨也。大者为岩嵓，细者为沙尘。其精为金为玉，其毒为礜为砒。气之凝也，则结而为丹青；气之化也，则液而为矾汞。其变也，自柔而刚，乳卤成石是也；或自动而静，草木成石是也。飞走含灵之为石，自有情而之无情也；雷震星陨之为石，自无形而成有形也。大块资生，鸿钧炉冶，金石虽若顽物，而造化无穷焉。"（卷8《金石部前言》）他在这里不但承认物质的多样性以及相互转化问题，而且还肯定了物质形式的转化是由气所决定的。他还以草木为例，进一步论证了物质存在形式的多样性以及性质都是由禀气不同所造成的思想。他说："天造地化草木生焉，刚交于柔而成根核，柔交于刚而成枝干。叶萼属阳，华实属阴，由是草中

有木，木中有草。得气之粹者为良，得气之戾者为毒，故有五行（金、木、水、火、土）焉，五性（寒、热、温、凉、干）焉，五用（升、降、浮、沉、中）焉。”（卷 12《草部前言》）从药物学的角度看，一切草木，或良或毒，皆可药用。其形其质，其色其味，其性其用，都是由气化而成。只有对不同草木的形色、气味、功能加以区别，才能处方制剂，对症施治。药物学是以元气论为理论根据的。

李时珍认为，人和草木一样，都是由气化而成的。“盖人受阴阳二气合成形体。魂魄聚则生，散则死。死则魂升于天，魄降于地。”（卷 52《人部·人魄》）人的生与死，是阴阳二气的聚与散的自然过程。在疾病成因上，李时珍也贯彻他的气一元论思想，以气来解释病因。他认为，人由气而生，故与天地之气“相为流通”。人与天地之气如能够保持平衡，人体即健康；如果人与天地之气失调，造成“外淫于内”或“上淫于下”的失衡状态，即会导致疾病。如梅雨季节，由于“湿热之气”侵入人的机体，即易生病。他还认为，由于人的生活环境不同，所受五行之气亦不同，故在生理上亦有不同的特征。他说：“山林之民毛而瘦，得木气多也。川泽之民黑而津，得水气多也。丘陵之民困而长，得火气多也。坟衍之民皙而方，得金气多也。原隰之民丰而痹，得土气多也。”又说：“人乃地产，资禀与山川之气相为流通；而美恶寿夭亦相关涉。金石草木常随水土之性，而况万物之灵者乎？贪淫有泉，仙寿有井，载在往牒，必不我欺。《淮南子》云：土地各以类生人。是故山气多男，泽气多女，障气多喑，风气多聋，林气多瘿，木气多伛，下气多尪，石气多力，嶕气多瘿，暑气多夭，寒气多寿，谷气多痹，丘气多狂，广气多仁，陵气多贪，……皆应其类也。”（卷 5《水部·井泉水》）以上这些说法反映了他的元气决定论思想，未必科学，但他以物质性的气来说明人的形体、疾病和品德，则具有一定的唯物论思想。

李时珍还依据气化的理论，唯物地解释了人的生育中的怪异现象。例如“思士不妻感，男女不夫而孕，妇女生须，丈夫出乳，男子产儿”；“男化女”、“女化男”；“三首三肩飞头垂尾之民”等等，李时珍对这些怪异现象虽不能做出科学说明，但他认为这些“皆由于一气”。他说：“天地之造化无穷……千变万化兮，未始有极；忽然为人兮，何足控博；化为异物兮，又何足患！此亦言变化皆由于一气也。肤学之士，空可恃一隅之见，而概指古今六合无穷变化之事物为迂怪邪！”（卷52《人部·人傀》）

宋应星（1587—1666?）字长庚，江西奉新人。他不但撰有《天工开物》这部科学巨著，而且也撰有《论气》、《谈天》等气学著作。在哲学上，他继承了张载、王廷相和李时珍的气学思想，提出“形气水火之道”，为元气实体论的发展作出了新的贡献。

什么是“形气水火之道”呢？宋应星解释说：“天地间非形即气，非气即形，杂于形与气之间者，水火是也。由气而化形，形复返于气，百姓日习而不知也。”（《论气·形气化》）这段话可以视为宋应星气学的总纲。宋应星在这里把物质世界的演化过程归结为三个逐步递进的层次，即“气——水火——形”。这是他对张载的“太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚”（《正蒙·太和篇》）这一世界两层次说（即无形之气与有形之万物）的新补充，他在气与形之间插入了水火这一过渡层次，使元气实体论更加具体丰富，更接近于科学。

在宋应星那里，所谓“气”，是指一种客观存在的“浑沦之物”。他虽然对“气”未能从哲学上做出科学界说，但他认为气如“水质空明”一样，也是一种“空明之物”，是运动不息的“自有之尘”。这种“自有之尘”，完全不同于“吹物灰土之尘”。他说：“尘亦空明之物也。凡元气自有之尘，与吹物灰土之尘，本相悬异。自有之尘，把之无质，即之有象，遍满自浮界中。第以日射明窗，而

使人得一见之，此天机之所显示也。其为物也，虚空静息，凝然不动。遍体透明，映彻千里。风至扇动，或如流水之西东，……世人从明窗见尘，而误以为即灰土所为日用而不知，岂惟此哉？"(《论气·水尘》)这就是说，气虽是"把之无质"、"虚空静息，凝然不动"的"空明之物"，但当阳光透过窗户射进到房间里时，可以"得一见之"，是一种充满宇宙、遍体透明的微尘物质。这种细微物质虽具有微尘状态，但并没有固定的形状。"凡气者，水火元神之所氤结，而特不可以形求也。"(《论气·气声五》)气虽是一种无固定形状的"空明之物"，却是一种充满于宇宙的实有之物，并不是空无所有的"虚无"。他虽然有时也把气说成"虚无"，但他所谓的"虚无"即张载所谓"太虚即气"的意思；他所谓的"气复返于虚"，"非其还返于虚无也。"(《论气·形气》)现代科学证明，星际空间并不是"空"，而是充满着气与尘埃。把气看成尘粒状态的物质实体，"遍满自浮界"，更接近于当代科学的物质概念，他比张载、王廷相又前进了一步。

在宋应星那里，所谓水火，是介于"气"与"形"之间的过渡物质实体。他认为"天生五气，以有五行"(《论气·气声五》)，即认为金木水火土五行是由"五气"所生，它并不是宇宙万物的终极本原。在五行之中，水火又是最基本的。从气与水火的关系看，由气而生水火，他说："虚空中气、水、火、元神均平参和。"(《论气·水火四》)"尘埃间旷之间，二气(水火)之所充也。"(《论气·水火二》)又说："由太虚而二气名，由二气而水火形。水火参而民用繁，水火合而大虚现。"(《论气·水火一》)正因为气是由"水火合"而成，所以它才有可能分化出阴阳二气而形成水火。从整个宇宙演化过程看，水火是"杂于形与气之间者"。正因为水火是"介乎形气之间"的过渡性物质，所以水火之体是一种"形而不坚、气而不隐"，"以为气矣而有形，以为形矣而实气。"(《论气·

形气二》)即是一种亦形亦气,非形非气的东西。这种亦形亦气的东西,既充满"尘埃空旷之中",也"均平布空"、"均平附物"。正因为如此,水火才能够构成宇宙万物。土介于水火与金木之间,它较之金木更为基本:"土为母,金为子"(《论气·形气五》),"木生土中。"(《论气·水火三》)因为木中含有水火,所以草木在生长过程中,水火"二气附丽其中铢两分毫,无偏重也。取青叶而绞之,水重如许,取枯叶而燃之,火重也如许也。""太清之上,二气均而居万物生,重泉之下,二气均而后百汇出。"(《论气·水火三》)甚至连一年四季的气候变化,也是由水火二气的比例所决定的:"尘埃百仞而下(指大气层以内),参和二气,冬至则水气居七而火气居三,夏至则水气居三而火气居七,二分(指春分、秋分)而均平。"(《论气·寒热》)宋应星在论述水火特征与作用时,抛弃了传统的"水克火"的说法,肯定"水非胜火",二者"德友而已"。"二者相忆,实如妃之思夫、母之望子,一见而真乐融焉,至爱抱焉,饮焉,敷焉"(《论气·水火一》),"火燃于外,空中自有水意合焉","水沾物于尘中,或平流于沼面,空中自有火意合焉。"(《论气·水火二》)正因为水火相"思"、相"会",即相互作用,才形成了形形色色的万物。除了"天工"造化万物而离不开水火外,就是《天工开物》所载的缫丝、染色、制盐、制糖、陶瓷、冶铸、锤炼、燔石、榨油、丹青、造纸、酿造等各种"人工"工艺中,也都离不开"以水火调剂而成"(《论气·形气五》),都离不开"水火既济而土合"(《天工开物·陶冶》)。从现有资料看,宋应星关于五行相互关系的观点,可能直接源于王廷相、李时珍的思想①。

在宋应星那里,所谓形,即指有形有象的宇宙万物。他说:

① 王廷相在《五行辨》中,也主张把五行分成水火、土、金木三个层次。李时珍在《本草纲目·凡例》中指出:"首以水火,次之以土。水火为万物之先,土为万物之母也。次之以金石,从土也。"

“凡世间有形之物，土与金木而已。”(《论气·水火二》)这就是说，“形”是由气和水火通过土、金、木而构成宇宙万物。

从上述“气——水火——形”这一宇宙演化模式看，由元气而生水火二气，水火是比气较低一级的物质层次，再由水火进而构成“土”，再由水火与土金木相互作用而化生出宇宙有形之物。元气虽无形，但它充塞于天地之间，附载于万物之中，是宇宙万物的最后根源，而元气本身则是“自有之尘”，并非由“理”或“心”等精神实体所派生。由此出发，宋应星作出了一个重要哲学结论：“盈天地皆气也。”(《论气·气声二》)即在宇宙本体上，承认气是宇宙万物的本原或本体，这是他和张载、王廷相、李时珍的共同观点，但是，宋应星在描绘物质世界由低级到高级、由简单到复杂的演变过程，则比他的前辈更为具体，更为丰富，更接近于科学真理。这是宋应星对元气实体论的重要理论贡献。

根据“气——水火——形”这一宇宙演化模式，宋应星明确地把气化看成一个双向的过程，即“由气化形”与“形复返于气”。根据这一双向模式，宋应星进一步解释了“土石五金生化之理”和“草木与飞潜动植生化之理”。关于无生命的有形之物，宋应星从气本论出发，指出“气聚而不复化形者，日月是也。形成而不复化气者，土石是也。气从数万里而坠，经历埃壒奇候，融结而为形者，星陨为石是也。气从数百仞而坠，化为形而不能固者，雨雹是也。”(《论气·形气化》)从无机物到有机物，都是由气而化、复归于气的自然过程。宋应星还从多方面论证了由气化形的道理，他指出“水火既济而土和”，“凡石灰，经火焚炼为用。成质之后，入水永劫不坏。”(《天工开物·陶埏》)即不论是依靠水火对粘土的交互作用而烧成各种陶器，还是经过火焚而将石灰石烧成石灰，石灰再与水相配合而永劫不坏，究其本原都是从“气——水火——形”这些物质层次而演变的。在他看来，声音也是气化的一

种表现。指出："气动而有声"(《论气·气声七》)，"两气相轧而成声"(《论气·气声二》)，"气得势而声生焉。"(《论气·气声三》)关于生命之物，宋应星以植物为例，生动地论证了草木由气而生又复归于气的过程。他说："气从地下催腾一粒，种性小者为蓬，大者为蔽牛干霄之木，此一粒原本几何，其余皆气所化也。当其蓊然于深山，蔚然于田野，人得而见之。即至斧斤伐之，制为宫室器用，与充饮食炊爨，人得而见之。及其得火而燃，积为灰烬，衡以向者之轻重，七十无一焉；量以多寡，五十无一焉。即枯枝、槁茎、落叶、凋芒殒坠溃腐而为涂泥者，失其生茂之形，不啻什之九，人犹见以为草木之形。……若灰烬涂泥究竟积为土，生人岂复有卑处之域，沧海不尽为桑田乎？"(《论气·形气化》)在他看来，不管是小如蓬草、大如参天大树，都是由气而生即由水气(如阴雨)、火气(如阳光)和土气交互作用而生，一刻也离不开"气"。同时，他也肯定了一切生物死亡或燃烧之后，都要潜化为气。"草木之朽烬，与血肉毛骨之委遗，积月而得寸，积岁而得尺，积世而得寻，积运会而不知纪极，非其还返于虚无也，颛顼之丘陵，入土千仞矣。"(《论气·形气化》)从植物到动物的转化，也是自然"气化"的结果。他认为草木与动物都是"同其气类也"，在气的基础上，把植物与动物统一起来。他说："草木有灰也，人兽骨肉借草木而生，即虎狼生而不食草木者，所食禽兽又皆食草木而生长者，其精液相传，故骨肉与草木同其气类也。即水中鱼虾，所食渣沫，究竟源流亦草木所为也。"(《论气·形气四》)一切生物都是借助"气"而维持生命。他说："人当不语之时，食气从鼻入，而亦从鼻出；鱼当倦游之候，食水从腮入，而亦从腮出。及其食物也，口即为政，而鼻腮呼吸未尝间断也。鱼育于水，必借透尘中之气而后生。水一息不通尘，谓之水死，而鱼随之。试函水一匮，四隙弥之，经数刻之久，而起视其鱼，鱼死矣。人育于气，必旁通运旋

之气而后不死。气一息不四通，谓之气死，而大命尽焉。试兀坐十笏阁中，周匝封糊，历三饭之久，而视其人，人死矣。"(《论气·水尘》)证明"人一息不食气不生，鱼一息不食 水则死"的道理。宋应星依据他的气本论思想，为我们描绘了一幅宇宙万物从低级到高级的演化过程，即"元气——水火——土金木——无生物——草木(生物)——动物(高级生物)"的过程。在今天看来，这一演化过程的细节未必完全正确，但其总的方向还是对的，应当予以肯定。

宋应星不但肯定"由气化形"，而且也承认"有形必化气"。(《论气·形气四》)一切生命之物，"初由气化形人见之，卒由形化气人不见者，草木与生人、禽兽、虫鱼之类是也。"(《论气·形气化》)例如树木遇火燃烧，积为灰烬；枯木败叶坠落地面，表面看来好象"不变化矣"，其实它们经过风吹、日晒、雨淋腐烂于土中，"经年之后，潜化为气。"人与动物的新陈代谢也是如此。人和动物的"所食之物，皆气所化"，但排泄之物仅是摄入食物"百无一焉"，其余食物皆"复返于气耳。"(《论气·形气一》)

宋应星继承和发挥张载、王廷相的物质不灭思想，以科学家独具的眼光系统地论证了物质守恒思想。他认为，万物由气而生，又复归于气。形虽有变，但气不灭。他指出："至灰烬与涂泥而止矣，不复化矣。而不知灰烬枯败之归土与随流而入壑也，会母气于黄泉，朝元精于洿穴，经年之后，潜化为气，而未尝为土与泥，此人所不见也。"(《论气·形气一》)在他看来，从草木到灰烬，再到涂泥，而最后潜化为气，形态虽然变化了，但物质却不灭。物质在这种生化过程中，总量既"未尝增"，也"未尝减"，是守恒的。(一)从土石生化之理看，"沙与石由土而生，有生亦有化，化乃归土，从俟劫尽。深山之中，无石而有石，小石而大石，土为母，石为子，子身分量有亏母而生。当其供人居室、城池、道路之

用，石工斲削，万斛委余，尽弃于地，经百年而复还于土。”（《论气·形气五》）他把土与石的关系比作母与子的关系，认为沙石由土而生，沙石分量由土亏而成，沙石的分量增加多少，土的分量就相应地减少多少，沙石被人使用后，又以各种方式复还于土，土亏部分又得到相应的补偿。土与沙石的总量，既没有增加，也没有减少。（二）从五金生化之理看，他认为“土为母，金为子，子身分量，由亏母而生。”（《论气·形气五》）从土中练出多少金属，土中金属则相应地减少多少；冶炼出来的金属经使用与耗损，又复归于土，土中原来减少的金属又得到相应补偿。在整个生化过程中总量是守恒的。他以冶铁为例，指出：“凡铁之化土也，初入生熟炉时，铁华铁落已丧三分之一。自是锤锻有损焉，冶铸有损焉，磨砺有损焉，攻木与石有损焉，闲住不用而衣锈更损焉，所损者皆化为土，以俟劫尽。故终岁铁冶所出亿万，而人间之铁未尝增也。”（同上）用现代科学来说，在自然界，铁虽经铁与氧化铁的相应转化，但变化前后总量是“未尝增也”。金、银、铜、锡生化之理，如冶铁一样，生化前后的总量也是不变的。再如制陶，“万室之国，日取万钧而埏埴之，积千年万年，而器未见盈，土未见歉者。”（《论气·形气五》）这是说，陶土与陶器虽然相互转化，但其总量是守恒的。（三）从草木生化之理看，他认为草木生于土又复归于土，经若干年再潜化为气。“气从地下催腾一粒”种子而成树木。树木腐烂成泥，或经燃烧而成灰烬，这是人可见到的；但木归土而化为气，“此人所不见也”。植物在变化过程中的总量是守恒的，尽管具体形态是有生有灭的。（四）从动物生化之理看，人与禽兽归根到底赖草木而生，其生化之理与草木生化之理同，不外是“形化气，气化形”。根据物质内部不同结构，他把有形之物分成两类：一是有灰质（相等于有机物），二是无灰质（相等于无机物）。无灰质的物质转化，必“见火而还虚”；有灰质的物质转

化，“非由地气蒸混，必无由化”。不同物质的转化是有不同条件的。他指出：“人身五官百骸，天地全形具焉。鱼无息而不食水，人无息而不食气。夫固有日饮数石，而小遗不过一升者，水入脏而化气也；有勺饮未进，而晚溲频溢者，气入脏而化水也。”(《论气·形气二》)“草木之朽烬与血肉、毛骨之委遗”，复归于土，再化为气。这是说，人与动物虽由气聚而成形，一旦死亡又复归于气。人所饮之水多于排泄量或者少于排泄量，其余实际上已转化为气。气虽有不同的形态，但它本身并不因为运动变化而减少或增加。他以煮饭、熨衣服等为例论证说：“水上而火下，金土间之，鼎釜是也。釜上之水枯竭十升，则釜下之火减费一豆(古代六豆为一铢)。火上而水下，熨斗是也，斗上之火费折一两，则其下衣襦之水干燥十钱。水左而火右，罂缶是也。罂内之水消十分，则炉中之火减一寸；炉中之火不尽丧，则罂内之水不全消。此三者，两神(火水二质)相会，两形不相亲，然而均平分寸，合还虚无，与倾水以灭火者同，则形神一致也。”(《论气·水火一》)再如烘墙，“庭中之火较多，则后于燥壁乃烬。”(《论气·水非胜火说》)他把上述各种物质之间的能量转换与传递，称之为“铢两相同”，“两神相会”，这是能量守恒思想的中国式的表述。他还从各种物质形态的化学反应论证能量守恒思想。他在(《天工开物·丹青》)中指出，银朱(人造硫化汞)是由水银加硫磺合制而成。用1斤(16两)水银加上2斤硫磺，加热升华后，得银朱14两，次朱3.5两，合计17.5两。超过重量乃是“出数硫质而生”，即从参与化学反应的硫质中产生的。这一解释，接近于近代化学原理。

从上述各种论证中，宋应星虽未能从近代物理学的能量守恒定律高度来说明物质不灭，但它对于物质不灭思想不但作了定性的分析，而且还进行了定量的分析，这是他比张载、王廷相前进的地方。

在宋应星的气本论思想体系中，“气”既是一个物质实体概念，也是一个充满着辩证法思想的动态概念。在形与气相互转化过程中，由于气的不断变化，虽呈现出“息”与“生”、“绝”与“续”、“有”与“无”的不同形态，但这些不同形态之间是相互依存的。“无息乌乎生，无绝乌乎续，无无乌乎有”(《谈天·日说三》)，“生人不能久生，而五谷生之；五谷不能自生，而生人生之。”(《天工开物·乃粒》)一切都在运动变化之中，“土脉历时而弃，种性随水土而分。”(《天工开物·乃粒》)如果“以今日之日为昨日之日，刻舟求剑之义。”(《谈天·日说》)在形气转化过程中，有速化与迟化、著化与微化的差异。他指出：“有形之物，有化速与化迟者，何也？化，视其生也。化之速者，其生必速；生之迟者，其化亦迟也。”(《论气·形气三》)有形之物转化的快慢，决定于其生长的时间长短，“木桧之质，有经百年者，其化之至于净尽，亦需百年；经五百年者，化之至于净尽，亦需五百年。”(同上)他还把迟化称为“迟而微”，把速化称为“捷而著”，“是故形之化气也，以积渐而归；而声之化气也，在刹那之倾。”(《论气·气声一》)在这里，他已经天才地看到了形气转化中的量变和质变问题。在形气生化过程中，一方面是“气冲物”，如“大凡尘埃之中，皆气所冲也。人一息不食气则不生，一息不食水则死。”(《论气·水尘》)另一方面是“物冲气”，“物之冲气也，如其激水然。气与水，同一易动之物。以石投水，水面迎石之位，一拳而上，而其文浪以次而开，至纵横寻丈而犹未歇。其荡气亦犹是焉。特微渺而不得闻耳。”(《论气·气声七》)由于气与物相冲，所以“形万变而不穷”，世界是一个永无止境的变化过程。在形气生化过程中，到处都充满着对立统一的关系。如声音“有疏者、厉者，则必有婉者、和者；有庞者、诽者、俗者，则必有清者、理者、雅者；有惊惧怖畏者，则必有悦乐亲昵者；有叱喝而不堪者，则必有噢咻而乐受者。”(《论气·

气声八》)再如水火二气,既是对立的,又是"相衔抱而不离",相辅相成的。火既因水而灭亦依水而燃;水既因火而干燥,亦因火而"自活"。由对立统一造成的形气转化是有条件的,"气得势而声生","通气而成声"(《论气·气声二》),"严霜一至,草木凋零",春回大地,百花争艳。(《论气·日说三》)正因为气在运动变化中充满着辩证法,所以物质世界才充满着生机,才呈现出绚丽多彩。

方以智(1611—1671)是一位科学家,同时也是一位哲学家。他的哲学思想体系究竟是"太极一元论"还是"气一元论"、"火一元论",目前学术界虽尚无定论,但他早期在《物理小识》和《通雅》中所阐述的自然哲学属于气论哲学,则是大家的共识。

(一)在他看来,气虽是细微的,但它又是可以通过各种现象而感觉到它的真实存在。他说:"世惟执形以为见,而气则微矣。然冬呵出口,其气如烟;人立日中,头上蒸歊,影腾在地;考钟伐鼓,窗棂之纸皆动,则气之为质,固可见也。充一切虚,贯一切实,更何疑焉?"(《物理小识》卷一)在他看来,不管是一切有形之实物,还是无形之空虚,都充满着气,物质与空间是不可分割的。他所谓的气,既没有道德意义,也没有神秘意义,而是实实在在的、可以感觉到的东西,类似现代物理学的"场"概念。

(二)在他看来,物质世界虽然丰富多彩,但归根到底"皆气所为也",气是宇宙万物的本原。他说:"气形于天曰五运,产于地曰五材。七曜列星,其精在天,其散在地,故为山为川,为鳞、羽、毛、介、草、木之物,声、色、臭、味。"(《物理小识·总论》)无论是天地,还是天地间的山川、动物、植物和人,都是由气所构成的,"人与天地万物同是一气。"(《周易时论》卷2)由此出发,他只承认"气化之理"或"气中之理",从根本上否定程朱学派的"离气执理"之说,认为"舍物理则亦无所得矣。"(《物理小识·总论》)他

说："理，隐不可见，质皆气也。"(《物理小识》卷1)理虽然无形可见，但它确实存在于气化之中，"无逃质理。"(《物理小识·总论》)方以智还发挥张载的"太虚即气"的思想，认为有形之实物与无形之空虚，都充满着气，皆由气而构成。指出："一切物，皆气所为也，空，皆气所实也。"(《物理小识》卷1)"充两间之虚，贯两间之实，皆气也。""气贯一切实，充一切虚，质测家据已凝形为形论，故专指虚旋为气耳。"(《周易时论图象几表》卷1)他还从气与五行的关系，说明气是五行的根源。他说："水为润气，火为燥气，土为生气，金为杀气，以其为坚气也；土为冲和之气，是曰五行。"(《物理小识》卷1)在五行之中，水火最为根本。"天地间无非火，无非水也。"水火实际上都是气的不同形态，"气动皆火，气凝皆水"(《物理小识》卷3)，"水湿火燥，……本一气也。"(《物理小识》卷1)在水火之中，尤重视火，认为"火即真阳之元气"，"天非此火不能生物，人非此火不能自生"(同上)，但不能把它归之为"火一元论"，"因为火与气一也。"(《物理小识》卷3)火也是气的一种具体形态。方以智还以科学家的慧眼，进一步指出："空气、形、光、声"是气的四种表现形式，称为"四几"之说。他说："气凝为形，发为光、声，犹有未凝形之空气与之摩荡，嘘吸。故形之用，止于其分；而光、声之用，常溢于其余。气无空隙，互相转应也。"又说："气凝为形，蕴发为光，窍激为声，皆气也。而未凝、未发、未缴之气尚多，故概举气、形、光、声为四几焉。"(《物理小识》卷1)气在物理世界虽然现出"气、形、光、声"四种基本形态，但气本身是"不死"、"不坏"的，即物质是不灭的。他说："考其实际，天地间凡有形者皆坏，惟气不坏。"(《东西均·所以》)"气凝为形，蓄为光，发为声。……气且不死，而况所以为气者乎？"(《东西均·声气不坏说》)方以智的"气化四几"说，不但肯定了物质不同形态之间的转化，也肯定了作为本原之"气"的永恒性，具有重

大的科学意义。

(三)在方以智那里,"气"既是一个物质概念,也是一个动态概念。他不但承认"凡运动,皆火之为也"(《物理小识》卷1)的辩证法命题,而且进一步阐述了"一气而两交济"的辩证思想。他说:"《易》曰'一阴一阳之谓道',非用二乎?谓是水火二行可也,谓是虚气实行二者可也。虚固是气,实形亦气所凝成者,直是一气而两行交济耳。"(《物理小识》卷1)在方以智那里,水与火分属阴阳二气,是"气"的两种不同性质的表现形态。在气化过程中,水火、阴阳之间是相反相成的关系。他说:"水湿火燥,互相反也。坎离继乾坤立极,上、下经皆终水、火;民用甚急,刻不相离;人身之水火交则生,不交则病,可不谓相因乎?"(《东西均·反因》)又说:"日太阳属火,而离为阴;月太阴属水,而坎为阳。水、木、土属阳,而有阴柔之性;火、金属阴,而有阳刚之性。可见处处有交互,则处处可颠倒也。"(《东西均·颠倒》)根据"一气而两行交济"的辩证法原则,方以智在批评程朱理学的"破作两片"的形而上学时,把水火、阴阳的"交济"关系分为三种情况,指出:"本一气也,而自为阴阳,分为二气而各具阴阳。有时分用而本不相离,有时互用而不碍偏显,有时相制而适以相成。"(《物理小识·水火本一》)把水火、阴阳的对立统一关系细致地划分为"分用而本不相离"、"互用而不碍偏显","相制而适以相成",这是颇有见地的观点。根据"一气而两行交济"的辩证法思想,方以智阐述了天地的正常状态,指出:"天地开时,初有水荒;天地坏时,火急生风而吹坏矣。"(《物理小识》卷2)只有水与火相济,才能维持天地的正常状态。根据同样的辩证思想,方以智合理地介绍了事物的多样性,指出:"阳交于阴而生蹄角之类,刚交于柔而生根茎之类;阴交于阳而生羽翼之类,柔交于刚而生枝干之类,天地交错,飞禽草木互变,因偶明奇,且概举耳。"(《物理小识·总论》)正因

为水火在气化中的“交错”作用的形式不同，而产生了事物的多样性。他还以同样的辩证思想，阐发了人体的生理结构和机能，他说：“负阴抱阳，上阳下阴，而肾阳心阴；况乎足各三阴三阳；正火肾水，而肾中有水火。……气统血气，更何疑乎？”（《物理小识·阴阳互根而折征》）不但人的生理结构含有水火、阴阳，互为其根，而且人的生死也是由水火“交济”所决定的。以实测证之，“人以水生、以火死。盖以水火交而生，以水火济而养；以水下流，火炎上而死也。”（《物理小识》卷2）只有水火相济，才能维持人的正常生命，否则，人即死。他还在当时医学理论成果的基础上，认为在水火交济中，“人身以阳气为主”，更强调“火”的作用。他认为人身是“君火”与“相火”的统一体，只有“君（火）相（火）道合”，才能维持人的正常生命。他又以人的健康与病死来说明火的作用：“阳气附火，火日焚和，故能病人；然养人者，即此火也。庸医清火，惟恐不尽，火尽而人死。”（《东西均·公符》）

（四）方以智把气化理论运用于人性学说，有时把气化之理称为气化之性。他反对程朱的“外气于性”（《易余·性命质》）的观点，主张“性之质为气”（《性故》），即性就在“气之中”。他解释说：“气分为阴阳，则二其性；分五行，则五其性；人物灵蠢各殊，是曰独性。”（《性故》）又说：“气凝形者坏，而气不坏；气翕聚者散，而大心无聚散，故称性之质为气，而明气之中曰理。物各一理，而共一理也，谓之天理。……公性则一也。公性在独性中，遂缘习性。”（《性故》）即当气聚而分成阴阳，化为五行，形成万物时，寓于气中之理就转而寓于物中之性，“人物灵蠢各殊，是曰独性。”气虽由聚到散，再由散到聚，而呈现出不同形态的物质现象，但气本身是“不坏”的，称之为“公性”。不管是“公性”还是“独性”，都是由气决定的，离开气无所谓性。“公性”是唯一的，而“公性”即“在独性中”，离开“独性”的“公性”是不存在的。这就从根

本上否定了程朱学派的“天地之性”的说法，推翻了“人有二性”的理学说教，从而把人性问题纳入他的气化理论。从宇宙观到人性论，都贯穿着他的气本论思想，形成了一个完整的、具有内部逻辑联系的气学体系。

在晚明“西学东渐”过程中，西方的宇宙结构理论，如亚里斯多德—托勒密的地心多层同心圆说和第谷的地心说，也都先后传到了中国。传教士利玛窦、阳玛诺等人在其天文学著作（如《乾坤体义》和《天问略》等）中，把整个宇宙视作一个以地球为中心的多层次同心圆的层状密接结构（如九重、十重、十二重等），地球本身是一个悬浮于宇宙中心的、静止不动的圆球体，而天球各层均为诸神和上帝推动。在同这种神学宇宙结构理论的辩论中，明末天文学家邢云路继承和发挥中国的气论思想，以气解释天体运动。他说：“太阳为万象之宗，居君父之位，掌发敛之权。星月借其光，辰宿宣其气。故诸星一禀于太阳，而星月之往来，皆太阳一气之率系也。”（《古今律历考》卷 72）明清之际科学家揭暄继承这种气动说，提出了较完整的宇宙动力学说。他所以作《璇玑遗述》（又名《写天新语》）皆“因西氏而发。”他针对西方传教士的神学动力说，指出元气是宇宙的本原。“元气摩荡……有若浮沤，日月星辰，从兹萌矣”，“日飞露聚，旋转凝中，遂环然内实，有若弹丸。大地河山，从兹始矣。”整个宇宙充满着刚健迅速之气，“日月星辰丽其中”，是一个以气为实体的密不可分的宇宙。“天之圆而以气合者也，虽欲分之，安得而分之！”根本不存在西方传教士所说的天是多层结构。推动天体运动是“气”而不是“上帝”。清初天文学家王锡阐也以“气”解释天体运动，认为“最高卑之原，盖因宗动天总挈诸 曜，为斡旋之主，其气与七政相摄，如磁之于针某星至某处，则向之而升；离某处，则违之而降。升降之法，不为直动，而为环动。”（《五星行度解》）以上诸说，虽缺乏缜

密的实验科学论证，但他们以气动说批评神动说，从而坚持与发展了中国的气学理论，则是可贵的。

第四节　清初实学思潮的高涨与元气实体论的总结

公元1644年，在明末农民起义胜利果实的基础上，建立了满清封建王朝。随着明王朝的灭亡，清初许多著名思想家都在思考与探索“明朝何以亡”这一重大的社会课题。他们经过痛苦的反思，从学术上清醒地认识到宋明理学特别是王学末流的空疏误国本质，是明朝覆灭的重要祸根。顾炎武以清谈亡晋为历史借鉴指出：“刘、石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，熟知今日之清谈，有甚于前代者。昔之清谈老庄，今之清谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末，不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学论政之大端一切不问，而曰‘一贯’，曰‘无言’，以明心见性之空言代修己治人之实学。殷肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”（《日知录》卷7）颜李学派代表人物李塨也对理学抨击说：“高者谈性天，撰语录；卑者疲精死神于举业，不惟圣道之礼乐兵农不务，即当世之刑名钱谷，亦惨然罔识，而掷管呻吟，自矜有学。……中国嚼笔吮毫之日，即外夷秣马厉兵之日，卒之盗贼蜂起，大命遂倾。”（《恕谷集·书明列户部墓表后》）于是，他们纷纷要求由虚返实，提出了“救弊之道，在实学，不在空言”（《存学编》卷3）的口号，主张以“修己治人之实学”取代“明心见性之空言”，从而把明清实学推向高潮。

在清初日趋高涨的实学思潮中，从哲学上看，或出于王学而修正王学，以至排斥王学；或由王学而回归朱学，修正朱学以至

驳难朱学，出现了对整个宋明理学进行总结与批判的社会趋势。在清算与总结宋明理学的社会思潮中，多数进步学者继承明代气学传统，全面地发展了中国古代的元气实体论，从而为明清实学思潮提供了坚实的哲学根据。

清初进步思想家出于经世的需要，多持气一元论。顾炎武(1613—1682)指出王学"罪深于桀纣"(《日知录》卷18)，指责宋明理学"终日言性与天道，而不自知其堕于禅学也。"(《日知录》卷7)在哲学上，他高扬张载的思想，提出了"盈天地之间气也"(《日知录》卷1)，主张"非器则道无所寓"(《日知录》卷1)，认为道就寓于器之中。傅山(1607—1684)指责理学家是"陋儒"是"奴儒"，他也把"浑沦元气"视作宇宙万物之本，"东西南北之气皆交于中。"(《霜红龛集》卷32)他还针对宋儒的"理在气先"之说，主张"气在理先"。他说："老夫尝谓气在理先，气蒸成者始有理，山川、人物、草木、鸟兽、虫鱼皆然。若云理在气先，但好听耳，实无着落。"(《傅山手稿一束》)颜李学派是清初的重要实学派别之一。为了论证他们的功利主义思想体系，颜元主张"理气融为一片"(《存性编》卷2)，指出天下无"无理之气"，也无"无气之理"。认为人是理与气相合而成，"一理赋之性，一气凝之形。"(《四书正误》卷4)人性依于气质而存在，"非气质无以为性，非气质无以见性。"(《存性编》卷1)在他看来，宋儒所鼓吹的性二元论是不存在的。他还针对宋儒的"理善气恶"论，指出"若谓气恶，则理亦恶；若谓理善，则气亦善。盖气即理之气，理即气之理，乌得谓理纯一善而气质偏有恶哉！"(《存性编》卷1)认为人性本善，气质亦不恶。李塨也持"气外无理"(《中庸传注问》)之说，认为理是气之条理，"非气外别有道理也。"(《恕谷年谱》)指出宋儒主张"理先气后"是"道家道生天地之说矣。不知圣经言道则属虚字，无在阴阳伦常之外，而别有一物曰道曰理者。"(《论语传注问》)

这些思想家对宇宙本体的回答，其方向虽属正确，但是缺乏创造精神，多是明代气论思想的重复。明清之际，在元气实体论上，真正能够作出重大理论贡献的思想家，首推王夫之。王夫之对于明代气学既有继承，也有发展。王夫之是明清元气实体论的集大成者。

王夫之(1619—1692)字而农，号姜斋，湖南衡阳人。他在总结明代统治者的成败与批判宋明理学的过程中，以“六经责我开生面”的宏伟气魄，写下了《张子正蒙注》、《尚书引义》、《周易外传》、《思问录》、《周易内传》、《老子衍》、《庄子通》、《四书训义》和《读四书大全说》等气学著作，对明代元气实体论作出了批判性的总结。在这些著作中，王夫之痛斥王学的空疏之弊，一针见血地指出，王氏之徒“废实学，蔑规模，恣狂荡，以无善无恶尽心意知之用，而趋入于无忌惮之域。”(《礼记章句》卷 42)主张“明人道以为实学，欲尽废古今虚玄之说而返之实。”(王敔：《大行府君行状》)正是从这种废虚返实的实学立场出发，王夫之“希张横渠之正学”(《自题墓石》)，“参伍于濂、洛、关、闽，以辟象山、阳明之谬，斥钱、王、罗、李之妄”，系统地批判了中国“古今虚玄之说”，建立了以气为唯一实体的气学思想体系，从而把明清元气实体论的发展推向顶峰时期。

王夫之如同张载、王廷相一样，把气看成宇宙万物的本原或本体。他说：“天地之蕴，一气而已。”(《读四书大全说》卷 10)即认为除了阴阳二气外，天地之间再没有任何物质实体存在。“阴阳二气充满太虚，此外更无它物；亦无间隙，天之象，地之形，皆其所范围也”，“万物虽多，其实无一物无阴阳者。”(《张子正蒙注·太和篇》)宇宙万物都是由阴阳二气构成，气是宇宙万物的唯一物质实体。由此出发，他认为“言心、言性、言天、言理，俱必在气上说。若无气处，则俱无也。”(《读四书大全说·孟子·尽心

上篇》)气是王夫之哲学的最高范畴。他的元气实体论分为气本论与气化论两部分,用一句话说,就是"尽天下之理,皆太虚之和气必动之几也。"(《张子正蒙注·乾称篇下》)

在气本论方面,王夫之总结了明清元气论思想,分别从"太虚"、"太极"、"诚"、有无诸方面,系统地说明了气的物质实体性。王夫之发挥张载的"太虚即气"的观点,明确地提出了"凡虚空皆气也"(《张子正蒙注·太和篇》),"太虚一实者也"(《思问录·内篇》)等命题,强调气是宇宙间唯一的物质实体。他说:"太和絪缊为太虚,以有体无形为性,可以资广生大生而无所倚,道之本体也。"又说:"太虚即气,絪缊之本体","气在空中,空无非气,通一无二者也","虚空者,气之量。气弥沦无涯而希微不形,则人见虚空而不见气。凡虚空,皆气也。聚则显,显则人谓之有;散则隐,隐则人谓之无。""人之所见为太虚者,气者,非虚也。虚涵气,气充虚,无有所谓无者。"(《张子正蒙注·太和篇》)"太虚非虚,(气)充塞无余。"(《柳岸吟》)"太虚之为体,气也。……充周无间者,皆气也。"(《张子正蒙注·乾称篇》)王夫之在这里反复说明,太虚并不是一无所有的绝对之"无",而是一种连续性即所谓"弥沦无涯"、"充周无间"、"充塞无余"的"希微不形"的本然之气,离开"气"的虚空是不存在的。既然太虚为实有之气,那么以世界本体为"无"、为"空",以及由此而派生的"虚能生气"、"无中生有"的观点,也就不攻自破了。王夫之还把"絪缊"范畴引入了本体论,用以证明太虚的实有性。他说:"散而归于太虚,复其絪缊之本体,非消灭也。聚而为庶物之生,自絪缊之常性,非幻成也。"(《张子正蒙注·太和篇》)在王夫之看来,所谓絪缊是指气未分化为阴阳二气的混一的本然状态。气絪缊变化,聚而为宇宙万物,这并不是佛教所说的由"幻化"而成,而是来自"絪缊之常性";万物气散而归之太虚本体,也不是气的消灭。作为气之本体

的“太和絪缊”，虽具有隐幽无形的特点，但它却无处不在：“两间之见为空虚者，人目力穷于微妙，而觉其虚耳！其实则絪缊之和气，充塞而无间。”(《周易内传》卷4)

王夫之如同张载、王廷相一样，也以气解太极。他认为太极既不是陆王学派说的“心”，也不是程朱学派说的“理”，而是实实在在的“气”。他说：太极是“阴阳之混合者而已，而不可名之者阴阳，则但赞其极至而无以加，曰太极。太极者，无有不极也，无有一极也。惟无有一极，则无所不极。”(《周易内传》卷5)又说：“太极，一浑天之全体。见者半，隐者半。阴阳寓于其位。”(《周易内传发例》)太极是指阴阳二气浑沦未分之全体，就其“极至而无以加”而言。这和王廷相说的“太 极者，道化至极之名”，吴廷翰说的“太极者，以此气之极至而言也”，完全一致。王夫之在总结明清太极之辩时，不但吸取了以往气论学者的合理思维成果，而且还从“体用相涵”的角度，对太极与万物的关系作出了更高水平的理论概括，独特地提出了：“惟易有太极，故太极有易”(《周易外传》卷5)的命题。这里所谓“易”是指运动变化着的阴阳万物；所谓“太极”，是指“阴阳之浑合者”(《周易内传》卷5)，“自其合同而化者，则浑沦于太极之中而为一”；所谓“有”是指阴阳有太极所“固有”，是指二者不分先后之“同有”。根据他的新解，他说：“易有太极，固有之也，同有之也。太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦，固有之则生，同有之则俱生矣。故曰是生。是生者，立于此而生，非待推于彼而生之，则明魄同轮而源流一水也。”(《周易外传》卷5)这说明太极与两仪、四象、八卦的关系是体和用的关系。无太极，何有阴阳、万物？这叫“体以致用”；无阴阳、万象，又何显现太极？这叫“用以备体”。阴阳是太极“固有之蕴”，“太极非孤立于阴阳之上”(《周易内传》卷5)，二者是互相包涵的。正因为阴阳是太极所固有，并非是从外部“附着”、“挂搭”于它，所

以才能由它演化出宇宙万物，而太极生阴阳万物在时间上“莫得而先后之”，有则“同有”，生则“俱生”。“是生”即是自生。并非“立于此而生，非得推于彼而生。”两仪、四象、八卦等千差万别的事物，都是按照太极所固有的法则自我演化的结果。根据这种“易有太极”的原则，王夫之尖锐地批评了程朱的太极说。他说：朱熹“误解《太极图》者，谓太极本未有阴阳，因动而始生阳，静而始生阴。不知动静所生之阴阳，为寒暑、润燥、男女之情质，乃固有之蕴，其絪缊充满在动静之先。动静者，即此阴阳之动静，动则阴变于阳，静者阳凝于阴。”(《张子正蒙注·太和篇》)为了证明“气”的物质实在性，王夫之还将儒家的“诚”这一范畴引入本体论，并赋予“客观实在性”的哲学意义。他说：“诚者，天之道也。阴阳有实之谓诚。”(《张子正蒙·太和篇》)“二气絪缊，知不能舍，故成乎久大，二气絪缊而健顺章，诚也。”(《思问录·内篇》)“诚者，则天之道也。二气之运行，健诚乎健，而顺诚乎顺，五行之变化生诚乎生，而成诚乎成。”(《四书训义》卷2)在他看来，“诚”即是“阴阳实体”的代名词。不管是阳气刚健，阴气柔顺，阴阳二气絪缊变化，积久成宇宙；还是阴阳五行变化而生成万物，都是“诚”。诚与气是同一系列的哲学范畴。“诚也者，实也，实有之，固有之也。”(《尚书引义·洪范》)“夫诚者，实有者也。”(《尚书引义·说命上》)强调“诚”是一个最高的哲学范畴：“说到一个诚字，是极顶字，更无一字可以代释。”(《读四书大全说》卷9)“诚”是“无对之词也。”(《读四书大全说·离娄上篇》)这样，王夫之就把“诚”这一概念升华为具有客观实在性的哲学高度。这显然高于张载和王廷相。因为张载曾把气看作是“升降飞扬，未尝止息”，“生物以息相吹”的“游气野马”，而王廷相也把气说成“口可以吸而入，手可以摇而得”的“实有之物”。从某种具体物质形态上规定气，就有可能给唯心主义留下空子，不利于彻底贯彻唯物

主义，更不能在更广的范围里解释客观世界的各种现象。所以，王夫之对张载提出了批评，指出："升降飞扬，乃二气和合之动几，虽阴阳未形，而已全具殊质矣。'生物以息相吹'之说，非也。此（指气）乃太虚之流动洋溢，非仅生物之息也。"（《张子正蒙注·太和篇》）这说明，王夫之所谓气，已不再是某种具体实物，从而突破了"原始物质"的局限，接近于哲学意义的"物质一般"，这在理论上是一个重大的贡献。

为了论证气的客观实在性，王夫之针对佛老的观点，进一步从体与用，"物物相依"、有与无、有限与无限诸方面作了系统的说明。他在王廷相的"道体本有本实"思想的基础上，提倡"体用胥有"之说。他说："天下之用，皆其有者也。吾从其用而知其体之有，岂待疑哉？用有以为功效，体有以为性情；体用胥有而相需以实，故盈天下而皆持循之道。"（《周易外传·大有》）"用"（现象）固然是实有，用之体（本质）亦是实有。既然二者同是实有，"故善言道者，由用以德体；不善言道者，妄立一体而消用以从之。"（同上）由此出发，他批评了佛老的体用虚无论，指出"庄老言虚无，言体之无也；浮屠言寂灭，言用之无也；而浮屠所云真空者，则亦销用以归于无体。"（《张子正蒙注·乾称篇下》）

他发挥裴頠的"济有者皆有"的思想，提出"物物相依"（或"可依者，有也。"）的命题，借以证明世界之"实有"。他说："夫可依者，有也；至常者，生也。皆无妄而不可谓之妄也。奚以明其然也？既已为人矣，非蚁之仰行，则依地位；非蚓之穴垠，则依空（指房屋）位；非蜀山之雪蛆（又称雪蚕）不求暖，则依火位，非火山之鼠不求润，则依水位；以至依粟已（止）馆，依浆已渴。其不然而已于饥渴者，则非人矣。"又说，粟以土长，浆以水成。依种而生，依器而挹（舀水）。以蓑（稗一类草）种粟粟不生，以块取水水不挹。相得而有，无得而无。若夫以粟种粟，以器挹水，枫无柳枝，粟无

枣实，成功之退，以生将来，取用不爽（差、败），物物相依，可依者之足依，无毫发疑似之或欺。而曰此妄也，然则彼之所谓真空者，将有一成不易之型，何不取两间灵蠢姣丑之生，如一印之交，均无差别也哉？”（《周易外传·无妄》）他以生产与生活中的大量事实证明“物物相依”的道理，既然物物“实有可依”，足见世界是实有而非虚妄。佛老所鼓吹的空无论是不能成立的。

他还从实有论出发，认为“无”是相对于“有”而言，一切皆是“有而无之也”，离开“有”的绝对之“无”是不存在的。他论证说：“言无激于言有者而破除之也。就言有者之所谓有而谓无其有也。天下果何者而可谓之无哉？言龟无毛，言犬也，非言龟也；言兔无角，言麋也，非言兔也。言者必有所立，而后其说成。今使言者主一无于前，博求之上下四维古今存亡而不可得穷矣。”（《思问录·内篇》）在这里，王夫之深刻地揭示了“有”与“无”的辩证关系，把“无”归之于“有之无”，而不是“博求”于上下而不可得的“无”。言乌龟无毛是相对于狗有毛说的，言兔无角是相对于麋有角而说的，离开彼“有”即无此“无”，“无”是“有”的一种特殊存在形式。在有无问题上，王夫之的重要理论贡献之一，是从运动变化的观点来说明有与无的辩证关系。在他看来，如果从静止的观点看单个物体的性质，总是有限的，有此则不能有彼，彼此之分是不可混淆的。但是如把每个物体放在整个宇宙运动变化链条中去考察，由于阴阳“二气交相入而包孕以运动”（《周易内传》卷6），造成五行万物之“融、结、流、止”，使各具相对稳定性的事物不得各得其固然，有与无是通而为一的：“于有而可不碍其未有（无），于未有（无）而可以为有，非见闻闻之所能逮。惟性则无无不有，无虚不实，有而不拘，实而不滞。”（《张子正蒙注·乾称篇下》）这是说，此物本有此性。可以在运动变化中丧失此性，而由“有”到“无”；彼物本无此性，在运动变化中可以获得此性，由

“无”而到“有”。每个事物的有与无，既是确定的，“各自以为极，而不能相通”，又是不确定的，“刚柔之无畛”，“一老少之无时”，“一往来之无法”，彼此是“相承而无不可通”的。个别物体是有始有终，有生有死的，因而是有限的。但是从运动变化的观点看，“始终，非有无之谓也；始者聚之始，日增而生以盛，终者聚之终，数盈则日退而息于幽。非有则无以始，终而无则亦不谓之终矣，所自始者即所自终。”（《张子正蒙注·乾称篇下》）所谓“非有则无以始”，意谓一物之始是气聚之始，非来自“无”，而来自“有”；所谓“终而无则亦不谓之终”，意谓一物之终是气“数盈则日退而息于幽”，非“终而无”而仍化为“有”，新过程的终结又是更新过程的开头。始即终，终即始，构成一个无限的前进过程。因此，“滞于有者不知死，滞于无者不知生。”（同上）王夫之通过这一无限发展过程，把有无、始终、生死的矛盾统一起来。在这里，王夫之已经天才地看到了“自然界不是存在着，而是生存着并消逝着。”①。从而在更高的水平上丰富和发展了张载、王廷相的“有无混一之常”的理论。

在有限与无限问题上，王夫之对佛老空虚论的批判，不只停留在王廷相认为只谈“气化”就不能保证“气本”的认识阶段，从而单纯列举“天运”、“物象”、“人事”等大量事例来论证物有成毁而气之本体则无成毁的道理，而是进一步从人的认识的有限和无限的统一来论证世界的实有性。王夫之在《张子正蒙注·太和篇》中批评说：“无形而人不得而见之，幽也。无形，非无形也，人之目力穷于微，遂见为无也。心量穷于大，耳目之力穷于小。”“聚而明得施，人虽谓之有；散而明不可施，人遂谓之无，不知聚者暂聚，客也，非必为常存之主；散者，返于虚也，非无固有之实；人以

① 《马克思恩格斯全集》第20卷，第367页。

见不见而言之，是以滞尔。”“明则谓有，幽则谓无，众人之陋尔；圣人不然。”在《张子正蒙注·大易篇》中，王夫之又批评说：“明有所以为明，幽有所以为幽；其在幽者，耳目见闻之力穷，无非理气之本无也。老、庄之徒，于所不能见闻而决言之曰无，陋甚矣！……彼以无名为天地之始，灭尽为真空之藏，犹瞽者不见有物而遂谓无物；其愚不可廖已。”王夫之进一步指出佛、老所以陷入否认客观世界之“实有”，其认识论错误，在于“为耳目蔑然之见闻所域”，割裂了“耳目之力穷于小”的有限性与“心量穷于大”无限性之间的辩证关系，只“知有之有而不知无之有，知虚之虚而不知虚之实”。他说：“视之而见，听之而闻，则谓之有；目穷于视，耳穷于听，则谓之无；功效可居，则谓之实；顽然寂静，则谓之虚。故老氏以两间为橐龠，释氏以法界为梦幻，知有之有而不知无之有，知虚之虚而不知虚之实，因谓实不居而有为妄。此正彼所谓徇耳目，内通而外于心知，捏目生花，自迷其头者。”（《张子正蒙注·乾称篇下》）又说：“因耳目不可得而见闻，遂躁言之曰无，从其小体（指感觉器官）而蔽也。”（《思问录·内篇》）实际上，“目所不见，非无色也。耳所不闻，非无声也。”只要不为耳目所蔽，充分发挥“心知”的作用，“尽其所见，则不见之色章；尽其所闻，则不闻之声著。”（《思问录·内篇》）暂时未被认识的事物（“知其有不知者存”），是会逐步认识的。王夫之巧妙地把认识的有限与无限结合起来，从而站在认识论的高度批判了佛、老的错误观点，是很有说服力的。

在世界本体论上，王夫之巧妙地把气的实体性与气的运动性结合起来，对“阴阳——太极之实体”（《张子正蒙注·太和篇》）的认识，无论从广度上或是深度上，都远远地超过了他以前的任何一位气一元论者，在更高水平上总结了关于气是唯一物质实体的辩论，从而为元气实体论作出了重要理论贡献。

在王夫之的哲学思想体系中，气不只是一个标志物质实体的哲学范畴，同时也是一个标志物质实体及其规律的关系的范畴。王夫之成功地运用辩证法思想，全面地解决了道与器、理与气的关系，提出了“道器交与为体”和“理与气互相为体”的光辉命题，对明清以来的理气之辩作了一次正确的总结。

气（阴阳）与道的关系，是明清气学的重要内容之一。罗钦顺、王廷相等人在同程朱学派的“道器分离”说的辩论中，着重阐述了“道依于气（器）”的道理。罗钦顺认为“器外无道，道外无器”（《困知记》卷下）、王廷相认为道是器的规律，“有形也是气，无形亦是气，道寓其中矣。”（《慎言·道体篇》）吴廷翰主张“道即气，气即道”，二者是不可分离的。刘宗周反对程朱以先后言道器，指出“离器而道不可见，故道器可以上下言，不可先后言。”（《体认亲切法》）黄宗羲认为“舍阴阳之气，亦从无见道矣。”（《与友人论学书》），主张“道寓于气”。上述诸种说法，都坚持“道以阴阳为体”的思想，强调气是唯一的实体，道不能离开气而独立存在。在这一方面，王夫之继承和发挥了他们的观点，进一步从形上与形下、隐与显、体与用等方面，论证了道与器的关系。王夫之针对朱熹的“形而上底虚，浑是道理，形而下底实，便是器”（《朱子语类》卷75）的思想，提出了道器“统之乎一形”的观点。他继承吴廷翰等人的思想，认为“‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’，统之乎一形。”（《周易外传》卷5）“形而上者谓之道，形而下者谓之器，无非一阴一阳之和而成，尽器则道在其中矣。”（《思问录·内篇》）他断然否定道器之间有一条绝对的界限，认为道和器都是统一于一体之中的，即统一于一阴一阳之和而成的“物之体”中。道和器不是判若两物，而是“道器无易体”，“有形而后有形而上”的。王夫之认为形而上之道是“隐然有不踰之天则”，“所谓当然之道也”，实乃隐于事物之中的规律。所谓形而下之器，是

指“形之已成乎物而可见可循者也。”(《周易内传》卷5)“形而上者隐也,形而下者显也。才说个形而上,早已有一‘形’字为可按之迹,可指求之主名。”(《读四书大全说》卷2)所以,“形而上而不离乎形,道与器不相离。”(《周易内传》卷5)从体用方面,王夫之反对程朱的“道体器用”论,力倡“器体道用”说。即认为规律只是具体事物(器)的作用。所以,“道者器之道,器者不可谓之道之器。”道和器的关系,只是同一事物的本体和现象的关系。他针对朱熹的“道只是这个道,岂有三代、汉、唐之别?”(《答陈同甫书》)的形而上学,提出了“道随器变”的辩证法思想。他论证说:“洪荒无揖让之道,唐虞无吊伐之道,汉唐无今日之道,则今日无他年之道者多矣。未有弓矢而无射道,未有车马而无御道,未有牢醴璧璧币种磬管弦而无礼乐之道,则未有子而无父道,未有弟而未有兄道,道之可有而且无者多矣。故无其器则无其道,诚然之言也,而人将未之察耳。”(《周易外传》卷5)“道随器变”的思想,显然是为王夫之的“事随势迁,而法必变”的改革主张提供哲学根据,是明清之际进步思想家反对封建顽固派的思想武器。

但是,王夫之毕竟比他的先辈们高明。他在批判程朱的同时,又从程朱思想体系中吸取了某些合理思想(如“体用一源,显微无间”等),提出了“阴阳以道为体”的深刻论点。所谓“阴阳以道为体”,是从本质与现象角度立论的,认为道为本质,器为现象,器受道的支配。他对“一阴一阳之谓道”这一传统命题作了新解,指出“一之一之云者,盖以言夫主持而分剖之也。”(《周易外传》卷5)阴阳是气,道是气中的“主持而分剖之”者。正是从这一意义上,王夫之指出:“物与我皆气之所聚,理之所行,受命于一阴一阳之道,而道为之体。”(《张子正蒙注·大心篇》)又说:“随器不亏而道在,持之者固无在而后主之也。一之一之而与共焉,即行其中而即为之主。道不行而阴阳废,阴阳不具而道亦亡。言

道者亦要于是而已。”(《周易外传》卷5)道既然存在于物中而为之主,无道亦即无气,气以道为体,亦即以道为阴阳之本质。王夫之在肯定“无其器则无其道”的同时,也主张“无其道则无其器”(《周易外传》卷5),承认事物所依据的规律是一类事物赖以产生和存在的规律,这样的普遍规律总是先于此类事物,主宰此类事物。王夫之还由此引伸出“无恒器而有恒道”之说。他说:“形者,言其规模仪象也,非谓质也。质日代而形如一,无恒器而有恒道也。”(《思问录·外篇》)正因道是形器的本质,是形器中相对稳定的东西,使它不会因为个别形器的消亡而不存在。特殊的道(规律)可能随表现它的某类事物的消亡而朽敝,而普遍之道则是永恒的,它可以保证一类事物在变化之中不失其故。王夫之指出:“器有成毁,而不可象者寓于器以起用,未尝成,亦不可毁,器敝而道未尝息。”(《张子正蒙注·太和篇》)王夫之对“道”的界说,也是以“道为阴阳之体”为前提的。他说:“道者,物所共著而共由者也。物之所著,惟其有可见之实也;物之所由,惟其有可循之恒也。”(《周易外传》卷5)所谓“物所共著”,即指万物共同体现,道为阴阳之本质,阴阳乃此本质之现象;所谓“物所共由”,是指万物共同遵循。道为阴阳之主宰,阴阳因道而恒有,道既是气这一物质实体的规律,又是阴阳之气的主宰,具有双重的哲学意义。

根据上述分析,王夫之得出了“道以阴阳为体,阴阳以道为体,交与为体”(《周易外传》卷3《咸》)的结论。在这一命题中,所谓“与”,即不可分离之谓也;所谓“体”即统一体之谓也;所谓“道器交与为体”,即道与阴阳互相为体,而不可分离也。阴阳与道的关系,犹如车与其所载者的关系。他说:“无车何乘?无器何贮?故曰体以致用;不贮非器,不乘非车,故曰用以备体。”(《周易外传》卷5)又说:“群有之器,皆与道为体者矣。”(《周易外传》卷2

《大有》)器为道之依凭,道为器之主宰,二者相互为体。道以气为实体,器以道为本质,道与器在统一体中是密不可分的。

在理气关系上,王夫之提出的"理气相涵,理入气而从理"(《思问录·内篇》)的命题,是对明清理气之辩的一次更高水平的总结。这一命题,首先是承认理在气中而不在气外,肯定气是宇宙的唯一物质实体,理只是气的妙用和条理,离开气的"理"是不存在的。他说:"理即是气之理,气当得如此便是理,理不先而气不后。"(《读四书大全说·孟子·告子上篇》)又说:"若其实,则理在气中。"(《张子正蒙注·太和篇》)他由此批评了程朱的"气外求理"的观点。他说:"理者依乎气,而为气之理也,是岂于气之外别有一理以游行于气中者乎?"又说:"理只是以象二仪之妙,气方是二仪之实。健者,气之健也;顺者,气之顺也。天地之蕴,一气而已。从乎气之善而谓之理,气外更无虚托孤立之理。"(《读四书大全说》10卷《孟子·告子上篇》)王夫之在这里肯定气是阴阳二仪的实体,而理只是阴阳二仪变化的妙用。王夫之从根本上否定"气之外别有一理",证明"气外更无虚托孤立之理",亦即否定理作为孤立存在的最高实体的地位。这同他的先辈相比,如罗钦顺的理"依于气而立,附于气而行"(《困知记》卷上),王廷相的"气为理之本,理乃气之载"(《太极辩》),吴廷翰的"理气为一物"(《吉斋漫录》卷上),刘宗周的"离气无理"。(《体认亲切法》),黄宗羲的"理为气之理,无气则无理"(《明儒学案·河东学案一》)等,都是在批判程朱的"以理为实体"的思想中,断言气是唯一实体。在这一点上,王夫之忠实地继承了罗钦顺等人的元气实体论思想。但是,王夫之不但承认"理在气中",同时也承认"气从理"即理主宰气的思想。朱熹把理说成是先于气而独立存在的实体,宗旨大误,但他把理说成"有一物主宰乎其(气)间",也有某些合理成分。刘宗周在否定程朱学派的理为实体的宗旨

的同时，批判地吸取了“理为气之主宰”的合理因素。在他看来，理虽是依气而存在，但存在于气中的理对个别事物又具有主宰作用。如果不加限制地夸大这种主宰作用，使之成为独立于气之外的实体，就会得出“理生气”的错误结论。他说：“有这气方有是理，无是气则理于何丽？但既有了理，则此尊而无上，遂足为气之主宰，若其所以从出者，非理能生气也。”（《刘子全书》卷11《学言》）刘宗周对理气关系的认识是深刻的，但可惜未能展开说明。王夫之发挥刘宗周的思想，进一步阐述了“气以理为体”的思想，指出“神化者，气之聚散不测之妙，然而有迹可见。性命者，气之健顺有常之理，主持神化而寓于神化之中，无迹可见。”（《张子正蒙注·太和篇》）可见，王夫之的理气观还包含有理寓于气而又主持气化的内容。根据上述两方面的分析，他作出了“理气相涵”的结论。这一结论含有三层意义：一是从实体与作用角度，认为理是气之理，“言理，俱必在气上说，若无气处，则俱无也。”（同上）气是唯一的物质实体，理是气的妙用和表现，理气只能统一于气，而不能统一于理。二是从本质与现象角度，认为气为理之气，离开理也就无所谓气，“言气即离理不得”，气的“主持调剂者，即理也。”（同上）从这种意义上，“理外亦不能成气”。三是理与气之间是相互依赖、相互联系的，共同构成了一个不可分割的统一体。从这种意义上看，“善言理气者，必不判然离析之”，决不能将理与气分作两截。不管道与器、还是理与气的关系，实质上讨论的都是物质及其规律的关系问题。对于这一重要问题，程朱学派歪曲“道”与“理”（规律）的客观性，将“理”或“道”视为可以脱离物质之气（器）而独立存在的实体，反过来又把它说成是物质的本原或基础，提倡“理本气末”、“理先气后”等观点，当然是错误的。而明清时期的元气实体论者，他们在同程朱的理本论的辩论中，虽然坚持气是唯一实体的观点，把理说成气之理，这种

观点当然是正确的。但是他们对“理”或“道”在器(或气)中的作用则有所忽视,而未能作出正确回答。王夫之提出的“道器相与为体”和“理气相涵,理入气而从理”的思想,所以比他的前辈高明,就在于他在批判程朱的理本气末论的同时,又正确地回答了理、道在气化中的作用问题,辩证地解决了物质(气)及其规律(理、道)的关系,把“道”或“理”作为物质的内在规定性而纳入了物质概念之中。这是明清时期任何哲学家都不能同他相比的。

在王夫之的气学体系中,气不只是一个静态范畴,也是一个动态范畴。王夫之认为气是一个永恒的运动过程,他称之为“气化”。(一)气化是“动”与“静”的辩证统一。他针对朱熹割裂气与动静关系的形而上学,提出了“道体本动”(《老子衍》)的命题。他说:“太虚者,本动者也。动以入动,不息不滞。”(《周易外传·系辞下》)“虚空即气,气则动者也。”(《张子正蒙注·参两篇》)认为宇宙间的一切动静都是“阴变阳合,乘机而为动静”(《尚书引义·大禹谟一》),都是“太和絪缊所固有。”(《张子正蒙注·至当篇》)他用“体用合一”的方法来证明动静”乃阴阳之动静”,他说:“今有物于此,运而用之曰动,置而安处之则曰静。太极无阴阳之实体,则抑何所运而何置邪?……阴阳必动必静,而动静者,阴阳之动静也。体有用而用其体,岂待可用而始乃有其体乎?”(《周易内传发例》)把阴阳与动静的关系说成是体用关系,这与他的体用观是一致的。由此出发,他批评了朱熹以太极(理)为运动主体的思想,指出:“误解太极图者,谓太极本未有阴阳,因动而始生阳,静而始生阴。不知动静所生之阴阳,为寒暑、润燥、男女之情质,乃固有之蕴。”(《张子正蒙注·太和篇》)这样,他就把运动与物质之气结合起来,肯定了运动与物质的不可分割性。这是对张载的“动非自外”、“动必有机”思想的继承和发挥。王夫之不但承认气化有动静两种形态,而且辩证地解决了动静之间的关系。他

和朱熹、王廷相、方以智等人一样，都承认“动静互涵”的思想，认为“方动即静，方静旋动；静即含动，动不含静。”(《思问录·外篇》)在动静关系上，王夫之的最大理论贡献还不在于此，而在于他正确地解决了运动和静止何者是绝对的问题。他把气化之动分为两种：“动动”与“静动”。他说：“止而行之，动动也；行而止之，静亦动也。”(《张子正蒙注·太和篇》)“静者静动，非不动也。”(《思问录·内篇》)“此动字不对静字言，动静皆动也。由动之静，亦动也。”(《读四书大全说》卷10)气化虽有“静”，但是静在本质上仍是动。“太极动而生阳，动之动也，静而生阴，动之静也，废然无动而静，阴恶从生哉？一动一静，阖辟之谓也。由阖而辟，由辟而阖，皆动也。废然之静，则是息矣。”(《思问录·内篇》)气化是一个阴阳交合的运动过程，蕴含着动与静两种形态，既有动态的动，又有静态的动，静止只是运动的一种特殊形态。王夫之虽然肯定气化之动的绝对性，但是他也不否认“静”在气化中的作用。他说：“动静不可偏废。静有功，动岂得无功？”(《读四书大全说》卷10)在王夫之看来，静止并非可有可无，而是气化成物的必要条件。没有相对静止，也就不能形成宇宙万物。”二气之动，交感而生，凝滞而成物我之万象。”(《张子正蒙注·太和篇》)“阴阳之有成象，万物之有成形，……皆止而不迁者也，动之必静者也。”(《尚书引义·益稷》)事物的多样性，虽是阴阳二气交感而生，但如没有相对静止，也就没有形形色色的物质世界。千姿百态的物质世界，正是气化的相对静止和暂时平衡的结果。他关于气化的动静观，是对明清时期动静之辩的一次科学总结，也是中国古代关于动静学说的最高理论思维成果。(二)气化是“一”与“两”(或者“合”与“分”)的辩证统一。王夫之在张载的“一物两体”思想的基础上，全面地论述了“一分为二”和“合二为一”的矛盾法则。他认为“自其(阴阳)合同而化者，浑沦于太极之中而为

一，自其清浊、虚实、大小之殊异，则固为二。”(《周易内传发例》)在气化中，从阴阳二气变化，浑沦于太极之中而言，这叫“合二而一”；从统一气中分化出清浊、虚实等对立面来看，这叫“一分为二”。“合”与“分”是气化的不同表现形式。什么是“一”(或“合一”)？指阴阳合一之体。王夫之解释曰：“虚必成实，实中有虚，一也；而来则实于此，虚于彼，往则虚于此，实于彼，其体分矣。止而行之，动动也，行而止之，静亦动也，一也；而动有动之用，静有静之质，其体分矣。聚者聚所散，散者散所聚，一也。而聚则显，散则微，其体分矣。清以为浊，浊固有清，一也。而清者通，浊者凝，其体分矣。使无一虚一实，一动一静，一聚一散，一清一浊，则可疑太虚之本无有，而何者为一。惟两端迭用，遂成对立之象，于是可知所动所静，所聚所散，为虚为实，为清为浊，皆取给于太和絪缊之实体。一之体立，故两之用行；如水唯一体，则寒可为冰，热可为汤，于冰汤之异，足知水之常体。”不但太和之气含有两端，由太和之气而派生的万物亦含有两端。世上不管是男人还是女人，是上智还是下愚，或是草木、鱼虫、禽兽，都是“合两端于一体”的。他说：“如男阳也而非无阴，女阴也而亦非无阳，以至于草木鱼鸟，无孤阳之物，亦无孤阴之物，唯浑于格物者知之。时位相得，则为人，为上知；不相得，则为禽兽，为下愚；要其受气之游，合两端于一体，则无有不兼体者也。”(《张子正蒙注·太和篇》)在他看来，“一”与“两”的关系是“体”与“用”的关系，二者密不可分。“非有一，则无两也”，由体而立用；“由两而见一也”(同上)，由“用”以显“体”。统一体中的两个对立面之间又是什么关系呢？王夫之深入地探讨了“两端”的辩证关系。一方面，他承认对立面之间“相反相仇”。“以气化言之，阴阳各成其象，则相为对。刚柔、寒暑、生杀必相反而相为仇”；“以在人之性情言之，已成形则与物为对，而利于物者损于己，利于己者损于物，必相反而仇。”

(《张子正蒙注·太和篇》)另一方面,他又承认矛盾双方不是"截然分析而必相对待"、"截然分疆而不相出入"(《周易外传》卷7),而是"两相倚而不相离"(《周易内传》卷5),矛盾双方中的任何一方都不能离开另一方而存在,一切都是"相因而非相反也。"(《周易外传·说卦传》)正因为阴与阳之间既对立又统一,所以"一气之中,二端既肇,摩之荡之,而变化无穷。"(《张子正蒙注·太和篇》)在变化无穷的气化中,往往不断呈现出合——分——合的交替形式。王夫之指出:"合者,阴阳之始,本一也;而因动静分而为两,迨其成又合阴阳于一也。"(《张子正蒙注·太和篇》)"道之流行于人也,始于合,中于分,终于合,以始终为同时同撰者也。"(《周易外传·系辞下传》)气化始于"合",即阴阳对立双方共处于一个统一体(气)之中,即"合二而一";中经阴阳动静的矛盾运动,气又"分而为两",即"一分为二";尔后,阴阳二气又"合二而一",又构成一个新的统一体。所谓气化,就是阴阳二气的合——分——合的永恒的矛盾运动过程。可见,王夫之提出的"合二而一"与"一分为二"的观点,是在更高的理论思维层次上对矛盾规律的概括与表述。王夫之是明清时期关于"一"与"两"学说的集大成者。(三)气化是"渐"与"骤"的辩证统一。对于气化的形式,王夫之如同张载、王廷相一样,也承认气化是由量的积累而达到质的变化的过程。指出:"一芽三发,渐为千章之木;一卵三化,积为吞舟之鱼。"((《周易内传》卷3)但是,他并不是简单地重复前人的论点,而是进一步对气化的形式和内容作了新的探索,提出了"新故密移"、"质日代而形如一"和"推故而别致其新"的著名论点,从而向前推动了气化学说的发展。在王夫之看来,气化过程,实际上是一个由"内成"到"外生"的上升过程。他以"内成"这一概念标志气的量变和量变过程中的部分质变,其特点是"内成通而自成",是在统一事物中的自我更新;以

"外生"这一概念标志气化的根本质变，其特点是"外生"，"变而生彼"，是一种事物向另一种事物的新陈代谢的过程。"新故密移"是王夫之对气的量变认识的理论概括。他认为气每时每刻都有着量的变化。他论证说："今且可说死只是一死，而必不可云生只是一次生。生既非一次生，则死亦非一日始矣。庄子'藏山'，佛氏'刹那'之旨，皆云新故密移，则死非顿然而尽，其言要为不诬。"(《读四书大全说》卷6)他又以日月风雷等为例论证说："天地之德不易，而天地之化日新，今日之风雷，非昨日之风雷，是以知今日之日月，非昨日之日月也。风同气，雷同声，月同魂，日同明，一也。抑以知今日之官骸，非昨日之官骸。"(《思问录·外篇》)这是说，事物的本质如风同气、雷同声、月同魂、日同明、视听同喻、触觉同知等虽未发生根本变化，但是，今日之风雷、日月、官骸已不是昨日的老样，在同一事物中已有了量的变化。王夫之不但承认气的量变，也承认气的部分质变。"质日代而形如一"，是他对气的部分质变思想的理论概括。他说："今日之日月，非昨日之明也；今岁之寒暑，非用昔岁之气也。明用昨日，则如灯如镜，而有息有昏；气用昨岁，则如汤中之热、沟冷之水，而渐衰渐泯，而非然也，是以知其富有者，惟其日新，斯日月贞明而寒暑恒盛也。"(《周易外传·系辞下传》)又说："张子曰：'日月之形，万古不变'。形者，言其规模仪象也，非谓质也。质日代而形如一，无恒器而有恒道也。江河之水，今犹古也，而非今水之即古水。灯烛之光，昨犹今也，而非昨火之即今火。水火近而易知，日月远而不察耳。爪发之日生而旧者消也，人所知也。肌肉之日生而旧者消也，人所未知也。人见形之不变而不知其质之已迁，则疑今兹之日月为邃古之日月，今兹之肌肉为初生之肌肉，恶足以语日新之化哉！"(《思问录·外篇》)这是说，许多事物在表面上看来似乎没有发生什么变化，但实际上新的质已经部分取代了旧的质。

只是由于这是总的量变中的部分质变，所以还能保持在“形如一”的旧事物之中。“质日代而形如一”这只限于未发生根本质变而保持事物原有状态的范围内的部分更新。再继续变化，由“内成”变为“外生”，发展到“变而生彼”。这时，旧事物从形式到内容都归于消灭，而由此物变成彼物，这就是“推故而别致其新”的根本质变。这是一种“谢故以生新”的巨大飞跃。王夫之在更高的理论思维水平上对气化形式的学说，作出了重大理论贡献。

在气化中，气虽有聚与散、屈与伸、出与入、往与来、有形与无形等不同存在形态，但气本身却是无生无灭，而永恒存在。他说：“于太虚之中具有而未成乎形，气自足也，聚散变化，而其本体不为之损益。”“(气)散而归于太虚，复其絪缊之本体，非消灭也。”对于气，只能“曰往来，曰屈伸，曰聚散，曰幽明，而不曰生灭。”凡曰“生灭者，释氏之陋说也。”(《张子正蒙注·太和篇》)王夫之根据当时的自然科学知识和大量的生产实践经验，对于气不灭论作了更加生动更加具体的论证。他说：“以天运物象言之，春夏为生、为来、为伸，秋冬为杀、为往、为屈，而秋冬生气潜藏于地中，枝叶槁而根本固荣，则非秋冬之一消灭而更无余也。车薪之火，一烈已尽，而为焰为烟，为烬，木者仍归木，水者仍归水，土者仍归土，特希微而人不见尔。一甑之炊，湿热之气，蓬蓬勃勃，必有所归，若盒盖严密，则郁而不散。汞见火则飞，不知何往，而究归于地”。根据这些论证，王夫之作出结论说：“有形者且然，况其絪缊不可象者乎！未尝有辛勤岁月之积，一旦悉化为乌有，明矣。”(《张子正蒙注·太和篇》)“生非创有，死非消灭，阴阳自然之理也。”(《周易内传》卷5)这是对张载、王廷相、宋应星气不灭思想的进一步发挥。

综上所述，王夫之的元气实体论，既讲气本，也讲“气化”，有机地把气的实体性与运动性结合起来，构成了一个完整的气学

体系，对明清气学的发展作了一次科学的总结，从而为清初实学思潮的发展提供了有力的哲学根据。这是王夫之的不可磨灭的历史功绩。

第二十一章 《明经世文编》及其救世精神

明朝末年，社会矛盾更加尖锐，社会危机越发严重，明朝的统治已病入膏肓。地主阶级的改革派针对时弊，一方面揭露了当时封建社会的腐朽、黑暗和统治者的昏庸无道，批判了封建专制下的各种弊端，另一方面，他们又强烈地要求社会改革。他们不仅在政治、吏治、科举、田制、赋税、荒政、兵制、边防诸方面提出了各种改革的救世方案，而且有的（如张居正）还亲自发动和参加了社会政治改革运动。正是这些地主阶级改革派的救世精神和改革措施，使经世实学在明末清初发展到鼎盛时期。《明经世文编》就是明清经世实学的一个典范。

第一节 “通今者之龟鉴，谋国者之兵卫”

《明经世文编》的主要编撰者是明末清初地主阶级改革派的著名思想家陈子龙。陈子龙字卧子，号大樽，松江府华亭县（今上海市松江县）人。生于明万历三十六年（1608），卒于清顺治四年（1647）。身处明清之际这样一个翻天覆地的动荡时代，陈子龙早在青年时代就有志于救世，关心国事，站在时代改革潮流的前面。他曾与松江杜征麟、夏允彝、周立勋、徐孚远等创立“几社”

(复社的前身),以"昌明泾阳(顾宪成)之学,振起东林之绪"(杜登春:《社学始末》)为己任。天启六年(1626),阉党逮捕东林党人激起苏州民变。陈子龙认为此乃"汉末讨卓之举","阴结少年数辈,洞伺利便",拟响 应起事。同时,他还"缚刍为人,书奄名,射之。"(《自撰年谱》卷上)表现了他"慨然以天下为务"的救世抱负。

崇祯十年(1637)春,陈子龙中进士,选任惠州府(今属广东省)推官。赴任途中,继母去世,遂返故里治丧,丁忧三年。在丁忧的岁月里,他和朋友宋征璧、徐孚远、李雯等复社君子共同努力,编印了《明经世文编》,以"资后世之师法"。

崇祯十三年(1640),陈子龙被选为绍兴府(今属浙江省)推官,后又代理诸暨(今属浙江省)县令,代理绍兴知府。明亡前夕,"以定乱功,擢兵科给事中。"(《明史》卷 277)《陈子龙传》)明亡后,他积极参加抗清斗争,直到被俘,坚贞不屈,以身殉国,终年 40 岁。陈子龙的一生虽然短促,却充满了一种救世的精神。

《明经世文编》是集体智慧的产物。这部多达 500 多卷的鸿篇巨制,不仅陈子龙为之呕心沥血,很多复社成员也为之日夜奔忙。主编除陈子龙外,还有徐孚远、宋征璧等人。据《凡例》载,陈子龙、徐孚远分担编辑的十分之七,宋征璧分担十分之二,李雯、彭宾、何刚等人也都参加商酌。综计全书,列名选辑的有 24 人负责实际工作。列名参阅的有 142 人参加文集的搜集或校选工作。

《明经世文编》具有很高的史料价值。材料的搜集,除松江本地外,还通过复社成员的社会关系,从吴、越、闽、浙、齐、鲁、燕、赵等地搜集各种文集达千种以上。其中有些是文集作者的子孙所收藏的,例如朱纨的《甓余集》、钱薇的《承启堂集》、徐阶的《徐文贞公集》、王忬的《王司马奏疏》、陆树声的《陆宗伯文集》、徐陟的《徐司寇奏疏》、宋懋澄的《九龠集》等。有些人的文集当时就已

经散佚，如韩襄毅（雍）、徐武功（有贞）等，陈子龙等多方访求，并通过《文编》的选录，才得以保存下来。

陈子龙等人编撰《明经世文编》的目的是为了救世。明末是一个“天崩地解”的大动荡时代。在这一历史时期，除了封建统治阶级和广大农民的矛盾以及民族矛盾空前激化而导致明末农民大起义和民族战争外，在江南各地还爆发了相当规模的市民运动。在农民战争和民族战争的双重打击之下，明王朝的统治已处于风雨飘摇之中。在严峻的社会危机面前，士大夫门却麻木不仁，文风、学风都空疏无用。这种日益严峻的社会危机与士无实学的深刻矛盾，必然促使陈子龙等人去进行深刻的反思。他们一方面对“士无实学”的空疏学风进行激烈的批判，另一方面又把明代重要的经世文献加以荟萃、编排，有的还加以批注，整理出版，以寻求救世的改革方案。

陈子龙针对“士无实学”的空疏学风批判说：

> 俗儒是古而非今，文士撷华而舍实。夫保残守缺，则训诂之文，充栋不厌。寻声设色，则雕绘之作，永日以思。至于时王所尚，世务所急，是非得失之际，未之用心。苟能访求其书者盖寡，宜天下才智日以绌，故曰“士无实学”。（《明经世文编·序》）

他批判俗儒是古非今，讲形式而不求经世，且抱残守缺，沉缅于对训诂、词藻的揣摩，而对当前严峻的社会危机，却从不考虑，连是非得失都搞不清楚。

陈子龙的合作者都具有这一共识。如黄澍针对当时日益严重的社会危机与“士无实学”的尖锐矛盾，评论说：

> 矧今日而忧特甚，南寇北奴，日益滋大。乃文人柔弱，既已论卑气塌，无当上旨，凡而咕哦诵记，自章句而外无闻焉。（《明经世文编·序》）

黄溍批评当时的文人士子面对"南寇北奴、日益滋大"的严重形势，除了伊伊哑哑的章句之学外，什么都不懂。

做了官的士大夫，又怎么样呢？徐孚远批判说：

> 今天下士大夫无不搜讨缃素，琢磨文笔，而于本朝故实，罕所措心。以故掇藻则有余，而应务则不足。语云：高论百王，不如宪章当代。（《明经世文编·序》）

原来这些也是只讲词藻，而不注意经世。既不了解过去，更不关心现实。

许誉卿、宋征璧对此更是慨叹万分：

> 予惟学士大夫平生穷经，一旦逢年，名利婴情，入则问舍求田，出则养交持禄，其于经济一途蔑如也。国家卒有缓急，安所恃哉！（《明经世文编·序》）

> 儒者幼而志学，长而博综，及致治施政，至或本末弦瞽，措置乖方，此盖浮文无裨实用，拟古未能通今也。此有志之士，所抚膺而叹也。（《明经世文编·凡例》）

士大夫们没有作官以前，读的是经书，和现实无关。中举以后，在家则搞房子买田地，做官则搞好关系为巧宦，对于现实所面临的危机，毫不关心，麻木不仁。国家正处于危难之际，怎么能依靠这种人！这就是明末"士无实学"的文风、学风，一句话，空疏而无用。陈子龙等人批判俗儒的"士无实学"，就是为了要结束过去，开创"通今"、"实用"的新风，"义在救时"，即挽救明末的社会危机。

为了寻求救世的方案，陈子龙等人在编辑《明经世文编》时，选材的原则标准就是看其能否"足以资世用"。陈子龙等人欲通过对此书的编纂、批注与刊刻，使其成为通今者之龟鉴，谋国者之兵卫"。对于这一救世的目的，陈子龙明确指出：

> 夫孔子观于周，萧相收于秦，大率皆天下要书，足以资

世用者。嘉谟令典，通今者之龟鉴，谋国者之兵卫也。失今不采集，更数十年，亡散益甚，后死者之责，其曷诿焉？……则是编也，岂惟益智，其以教忠哉！（《明经世文编·序》）

宋征璧也强调《明经世文编》是以"实用为准"，他说：

本朝文士，风云月露，非不斐然。然求之经济，十不一二。至若宋文宪之精粹，李空同之谅直，王浚川之练达，王弇州之博识，宁非卓尔之姿，济也之彦哉？罕有通才，未当一槩。其他若丘文庄、霍文敏、冯文敏、徐文定，学术渊深，足为世用。一称立言之家，一为实用之准。（《明经世文编·凡例》）

宋征璧在这里所称述的宋濂（文宪）、王廷相（浚川）、丘濬（文庄）等人，都是明代著名的实学思想家。他们既有渊博的学识，又有治国平天下的雄才大略。

《文编》在"以资世用"的选编原则下，特别强调了"明治乱"、"重经济"、"详军事"、"存异同"等内容。

关于"明治乱"，《明经世文编》的编者指出：

此书非关彰瘅，弹劾之文，不能尽录。著其大者，非名教所裨，即治乱攸关。若乃其言足存，不以人废。分宜老奸，秩宗之文，采其数篇。若近者熊芝岗，刚愎自用，已经服法。然筹策东隅，多有英论。无讳之朝，可以昭揭。（《明经世文编·凡例》）

《文编》的编选者们从明代420多位有影响人物的文集、奏疏、尺牍、杂文中搜集入选作品时，首先考虑的是入选作品能否说明历史的兴衰、治乱的道理。在这一标准下，只要"其言足存"，能成一家之理，就"不以人废"，予以入选。上面所提到的熊芝岗即是明末著名的辽东经略熊廷弼。熊氏在镇守辽东期间，招集流亡，整肃军令，训练部队，加强防务，使后金不敢进犯。熊氏虽是一位才

具优长的主帅，但气量不免偪隘，“负气自用，然论辽东事不可掩”（《明经世文编·姓氏爵里总目》），编选者仍大胆选入。熊氏是被魏忠贤所冤杀的，编选者对他深表同情，认为“虽服国法，论者以为不死于封疆，而死于门户。”（同上）

关于“重经济”，《明经世文编》的编者指出：

> 司农专领度支，丰俭盈缩，必资必计。夫帝王之本务，垦土力田，富强之雄资。官山煮海，若乃出入不符，本末并失。纵凭修绠，难言巧炊矣。故广屯种，兴鼓铸，汰冗滥，准食货，其大端也。若徐文定之农书，袁运司之盐法，摘其成著，良可孤行，兹特表而出之。（《明经世文编·凡例》）

明王朝在农民战争和民族战争的双重打击之下，军费猛增，经济上陷于困境。再加上晚明的土地兼并和赋役不均等，对明王朝已衰败的国运更是雪上加霜。陈子龙等人既然要立志“救世”，必须重视经济问题，力图寻找到一条解救现实危机的道路。《文编》之中，经济方面的内容占了很大的比重。具体说来，它涉及到了理财、钱币、赋役、屯田、农政、救荒、仓储、漕运、驿递、盐课、茶课、商税、市舶、矿政、户政、营造、水利等各个方面。上文所提到并特加表彰的徐文定（即徐光启），就是晚明著名的农业科学家。徐氏所编著的《农政全书》，大量辑录了古代和当时有关农业的文献。全书60卷，50多万字，分农本、田制、农事、水利、农器、树艺、蚕桑、蚕桑广类、种植、牧养、制造、荒政等12门。其中又以水利和荒政所占篇幅最多，是明末一部最重要的农业科学巨著。

关于“详军事”，《明经世文编》的编者指出：

> 国家外夷之患，北虏为急，两粤次之，滇蜀又次之，倭夷又次之，西羌又次之。诚欲九塞尘清，四隅海燕，方叔召虎，一时咸慕风采，奕世犹仰威名。指受方略，半系督抚。如此摧劲虏，则详于王威宁；南伐麓川，则详于王靖远；两广寇

乱，则详于韩襄毅；剿灭土达，绥戢荆襄，则详于项襄毅；处置宁藩，则详于王文成；河套恢复，则详于曾襄愍；倭奴抄掠，则详于胡少保、戚总戎、唐荆川；顺义封贡，则详于王鉴川；平播则详于李襄毅；水蔺地界，则详于郭青螺；西征则详于梅客生；东征则详于宋桐岗；若经略奴酋，则详于熊芝岗；抚赏插部，则详于王霁宇；水西本末，则详于朱恒岳。姑举数端，以该远近。至于山川扼塞之形，营阵车骑之制，部落种类之异，测侯侦探之法，凡可资于韬钤，罔弗施夫罗弋。（《明经世文编·凡例》）

在明末所遇到的各种危机中，以民族矛盾所引起的军事危机最为严峻。在东北，有以努尔哈赤为首的女真部落的兴起，他们频繁地发动战争，侵占了辽东大地，大有取代明朝之势，严重威胁着明王朝的统治，已构成当时的主要危险。在北方，蒙古各部的首领与明政府之间也长期处于对立的地位。蒙古的骑兵在宣、大、延绥等地，到处抢掠物资，杀掳居民，严重破坏了北方的生产。在南方，则有葡萄牙、西班牙、荷兰等国殖民者的先后入侵，占据了我国的澳门、台湾等地。东南沿海地区则面临着倭寇的骚扰。这些由日本的武士、浪人和商人组成的“倭寇”，抢劫中国的商船，掠杀中国的居民。居住在云贵两广地区的苗、瑶、彝、侗、僮、黎、傣各族人民，因与明政府的矛盾，也经常发动起义。义军“堕城杀吏”，“劫库放囚”，军烽遍及于两广各州郡。如此严重的军事危机，必然促使地主阶级改革派们重视对军事问题的研讨，寻求对策。以上所提到的王威宁、韩襄毅、王文成（王守仁）、戚总戎（戚继光）、熊芝岗（熊廷弼）等人，都是明朝军事领袖的中坚。他们有的是三军统帅，有的是抗倭名将。在各种民族战争中，他们为捍卫明王朝的安全做出了贡献。

关于“存异同”，《明经世文编》的编者指出：

异同辩难，特以彼我未通，遂成河汉。就其所陈，各成一说。如大礼之议，张桂与新都并存；河套之复，襄愍与东涯各异。一哈密也，或主闭关，或主授爵；一倭奴也，或主封贡，或主征讨。又若军伍之虚实，边墙之修废，胶莱海运之通塞，得失虽殊，都有可采，不妨两存，以俟拣择。（《明经世文编·凡例》）

中华民族具有一种“和而不同”的文化传统，主张对不同的思想学说兼容并蓄，以利于文化的繁荣发展。《文编》的编者继承了这一优良传统，在力求解弊救世的总原则下，对反思现实、着眼实用的各种不同思想、主张，都兼收并蓄，“以俟拣择”。

在“以资实用”编撰原则的指导下，一部508卷、洋洋400万字的巨著，记录了有明一代各个时期的政治、军事、经济、文化、民族关系、对外关系等各方面的具体情况和典章制度，真实地反映了明代270年间的风云变幻、治乱兴衰。它不仅是一部内容翔实的史书，又是一部“治乱攸关”的政书，更是一部晚明实学的巨著。

《明经世文编》的编者对书中所涉及的事件、人物、观点等都加有按语，进行评论，借以寄托他们的爱憎，阐发他们的实学思想。如吕坤在《忧危疏》中言及采木工人常受官府的刁难勒索、苦不可言时，编者作了如下按语：“民间所苦，在于官物退回。且收用不在于合式，退回不在于不合式，勒索常例，官吏皆饱其欲，而民费无筹矣。此不在采木一事。”（《明经世文编》卷415）鲜明地表露了他们对采木工人的同情和贪官污吏的憎恶。编者对东林党人是肯定的，如对李三才有如下评论：“公恢奇自喜，学本纵横。世之君子，皆以为豪杰焉。”（《明经世文编·姓氏爵里总目》）编者高度称赞著名科学家徐光启，说他“博学多闻，于律历、河渠、屯田、兵法靡不究心，独得泰西之秘，其方咸裨实用。”（同上）

编者评论抗倭名将戚继光说:“公用兵善节制,以己意创障法,南北著大勋。其镇蓟门也,用南兵,勤训练。凡墩台营垒之制,至今师之。”(同上)对明中期著名的政治家、改革家张居正,编者是十分推崇的:“公为首揆,概然以天下为己任。辅政数年,海内称其功。”(同上)他们所肯定和称道的,都是一些具有实学或事功的杰出历史人物。编者的实学思想,在按语的评论中也有所体现。如霍韬在《与杨邃庵书》中批评宋朝的士大夫们“动拥虚名”、“动多浮议”,编者在此段文字旁作了如下评论:“张江陵(居正)亦不喜宋人议论。大抵立功立事非宋人所长,故有志事功者,弃去不顾也。”(《明经世文编》卷 188)海瑞在《复欧阳柏庵掌科》中抨击腐儒割裂道德与事功的弊端说:“伯以速道误天下,儒以迟道误天下,其害一也。”编者在此句旁批道:“语绝痛快!”(《明经世文编》卷 309)这一切都表明 了编者求实救世的实学思想。

正因为《明经世文编》突显了一种求实救弊的经世精神,故它一刊出,便得到了时人和后世的高度评价。许誉卿称赞此书是“吾郡诸子,志在用世,参订往哲,备一代经济之书也。”“一代兵农礼乐、刑政之大端,赅是矣。”(《明经世文编·序》)方岳贡称赞陈子龙等“负韬世之才,怀救时之术”,此书一出,一洗“士大夫经济阔疏之耻。”(《明经世文编·序》)复社的领袖张溥则赞叹:“伟哉是书,明兴以来未有也。”(同上)复社成员黄澍称道此书为“一代之鸿章,千秋之盛业。”(同上)认为此书对扭转晚明空疏、浅陋的学风有着重要意义,他说:

> 木蠹虫生,薪炎鼎沸,识者于是致叹,祖宗朝允文允武之实政,废为簿书期会之虚 文。意寓风刺,抑重有忧矣,矧今日而忧特甚。……毋论天文斗宿,地脉龙蛇,通灵遐光,元声大律之书未曾梦见,即昭彰如漕马盐茶,按部如九边图塞,星列棋布如丘牖图甲,揭鼓如屯铸,烂陈如孙、吴、诸葛

兵法，持一往叩，东支西吾，如拾败芰于零霜，丐残羹于覆鼎，纵有所得，皆出弃余。又矧嗜欲营营，本原淆混，生殷忧逼仄之时，希幸于优游福胜之事，怀此道也以往，即奈何欲佐圣主成唐虞三代之治乎？同盟徐阁公、陈卧子、宋尚木三君子慨然念之，收拾昭代，爰集群文，汇成一书，颜曰"经世"。（同上）

清代将此书列为禁书，因为它如实地记述了清代先世和明朝的关系。解放后中华书局影印此书出版，吴晗先生作序，高度评价此书是"一部从历史实际出发，总结明朝两百几十年统治经验，企图从中得出教训，用以改变当前现实、经世实用的书。这部书的编辑、出版，对当时的文风、学风是一个严重的挑战，对稍后的黄宗羲、顾炎武等人讲求经世之学，也起了先行者的作用。"可见，《明经世文编》求实救世的精神以及陈子龙等人的编撰功绩，一直得到时人和后世的充分肯定。

第二节　"明治乱"，以清朝政

《明经世文编》反映了地主阶级改革派对时弊的批判精神。他们以"劲骨热肠，亟当为世用"的救世精神，揭露了晚明政治的黑暗。吕坤在《忧危疏》中抨击晚明腐败政治，认为"当今天下之势，乱象已形，而乱机未动；天下之人，乱心已萌，而乱人未倡。今日之政，皆拨乱机而使之动，助乱人而使之倡者也。"（《明经世文编》卷 415）文震孟在《国步綦艰疏》中揭露晚明政治的黑暗不只是"厝火积薪"，而已"几于燎原矣"："臣闻古语有谓厝火积薪以为安者，可为痛苦。乃今日之势，岂惟厝火，几于燎原矣。"（《明经世文编》卷 500）吕坤所说的"乱"，文震孟所说的"火"，都是指由

晚明黑暗政治所造成的严重危机。

政治腐败黑暗的表现之一是最高统治者常年沉缅于声色享乐之中，疏于治国。吕坤曾抨击神宗长期深居宫阙，纵情声色，不理朝政，遂导致宦官秉政、政治混乱。他说：

> 陛下不视朝久矣，人心之懈弛极矣，奸邪之窥伺熟矣，守卫官军，虚应故事耳。章奏不批，先朝间有，未如今日强半留中。盖疏之照入也，会极有簿。疏之进奏也，外廷不闻。万一有国家大事，邀截实封，扬言于外曰：留中矣。外人知之乎？万一有诈传诏旨，匿不封还，扬言于外曰：进缴矣。陛下知之乎？（《明经世文编》卷 415《忧危疏》）

神宗长期不理朝政，连朝中大臣都很难见到他。大臣所上奏章也常常是“疏入不报”，没有结果。这一切所带来的后果是中央政府行政管理的混乱。曹于忭曾揭露明中期以来，“阁部台省，寥寥乏人，诸务停废。”（《明经世文编》卷 412《官缺政弛回禄示儆仰乞圣断以兴圣治疏》）比如户部，各地边境兵饷无人发放，各地解来的饷银无人批收。又如礼部，国外来使，无人过问，也久不发遣回国。刑部的情况也十分严重，狱囚积至数千人，无人问断。各衙门职业尽弛，形同解体：“士风委靡，民生困苦，边政颓败，咎在无人。今兹朝臣空署为焦土。”（同上）吕坤因呈上《忧危疏》，“疏入不报”，才愤然辞官的。

由于最高统治者长期不过问政事，宦官便乘机窃权，挟制内阁，形成了明中晚期宦官专权的黑暗局面。

宦官因长期生活在宫中，侍奉在皇帝左右，容易得到皇帝的宠信。明初为了强化君主专制，明成祖曾授予宦官一定的权柄，使他们成为皇帝的耳目或助手。在宫内设置宦官二十四衙门，其中以司礼监的职权最大。司礼监能代皇帝审阅奏章，传布政令。从明中期开始，由于历代皇帝都长期不问政事，统治大权就逐渐

转移到了宦官手中。宪宗成化时，宦官汪直专权，以致当时的人“只知有汪太监，不知有天子。”武宗正德时，北京城内外都说有两个皇帝：一个坐皇帝，一个立皇帝，一个朱皇帝（指武宗朱厚照），一个刘皇帝（指宦官刘瑾）。在刘瑾干政时期，大臣的奏章要写双份，一份送到皇帝武宗那里，一份送到刘瑾的家中。内阁大学士焦芳、曹元等都是刘瑾的党羽，焦芳甚至跑到刘瑾的家中去办公。刘瑾更利用权势，变乱铨法，滥改刑律，随意增加科举的名额，命各地镇守大监“接受民词”，“检核各边屯田，倍增其税 。”（《明史》卷 304《刘瑾传》）晚明魏忠贤则更甚。他总揽内外大权，人称九千岁。魏忠贤是司礼秉笔太监，除提督东厂外，还于宫内设“内标”万人，武装太监，带甲出入，爪牙有“五彪”、“十狗”、“十孩儿”、“四十孙”等。内阁首辅顾秉谦“曲奉忠贤，若奴役然。”他们排斥异己，专权擅政，荼毒人民，无恶不为。京城内外，又遍布魏忠贤暗探，只要有人说魏忠贤的坏话，被暗探听到，就立刻惨遭捕杀。东林党人代表了当时地主阶级改革派中的健康势力，他们敢于和“阉党”斗争，受到魏忠贤的残酷打击。宦官的权势膨大到了顶峰，专横跋扈到了令人难以容忍的程度。《明经世文编》对宦官的擅权恶行作了深刻的揭露与批判，如东林党人杨涟曾弹劾魏忠贤有 24 大奸恶。这 24 大奸恶主要是“敢有肆无忌惮，浊乱朝常，罔上行私，倾害善类，损皇上尧舜之令名，酿宗社无穷之隐祸。”（《明经世文编》卷 496《纠参逆珰疏》）

宦官倚仗政治上的权势，无不贪污受贿，残刻人民。宦官掌握有强大的经济势力，他们是皇帝私产的管理人，同时自己也侵占有大量的土地。他们在京城内外广置田园、庄所、马坊、塌坊，奴役着大批佃户、家丁、军余和义男，常常假借各种名义，到处侵夺人民的田产。最为突出 的是由宦官充任的税监对人民所进行的经济掠夺和政治压迫。如佘懋衡对税监在关中地区的种种恶

行揭露说：税监所到之处，无不“残杀人命，无辜而毙于敲朴鞭笞之下者，数踰千百，皆历历可指，冤魂为之叫号。囐虏人财，寻事而倾其金银器玩之藏者，赃盈百万，皆事事有征。招逃军逃徒，藉作爪牙，占卫军驿骑，故张焰燻。喂秣战马飞骡，打造刀剑器械，出入弓矛环列，游猎金鼓震喧。姣稚妖童，遭其阉割之毒手。巨窝黠盗，倚为藏匿之深渊。威死县官，王法扫地。打死指挥，恶势薰天。养马养军，粮草科于四卫。民田民地，霸占遍于长安。城壕官地也，任意兼并。驿马官马也，纵役伤残。创建园池，擅起所夫运水。开垦壕地，白役乡民做工。迫逐有司，假称镇守。膏脂吸尽全陕，威福敢盗至尊”(《明经世文编》卷 471《恶珰荼毒乞正国法疏》)，等等。税监对人民的掠夺“如狼似虎，如壑如谿，不餍不休，不夺不餍。往往一兔而剥其皮，取鱼而併竭其泽。”(《明经世文编》卷 436《请停矿税疏》)地主阶级的改革派们对宦官秉权、经济掠夺的揭露既形象又深刻。在这种黑暗政治下，小民有冤无处伸，有苦无处诉，以至连这些开明的地主阶级的改革派们都对人民的悲惨命运扼腕感叹：“鬻产业易，鬻妻子难；逃乡土易，逃生死难！”(同上)

地主阶级的改革派们，在对君主昏庸、不理政事以及由此造成的宦官擅权的黑暗政治的批判中，所提出的救世措施，主要有倡导民本主义，裁抑并惩治邪恶宦官等。

民本主义的基本精神，是强调在国家的政治生活中，以民为本，要爱民裕民。吕坤在论及君民关系时，明确提出过“民本君末”的主张，认为国家的兴亡，百姓是决定性的力量：“君身之安危，社稷之存亡，百姓操其权。”(《明经世文编》卷 415《忧危疏》)明代的著名改革家张居正也一再重申“民为邦本，本固邦宁。”他在给神宗的上疏中，多次要求君主以民为本，“正身修德，讲学勤政，惓惓以敬天法祖为心，以节财爱民为务。”使“百姓安乐，家给

人足。”(《明经世文编》卷 324《陈六事疏》)地主阶级的改革家们还提醒君主说:“民犹水也,君犹舟也。水以载舟,亦以覆舟。民以载君,亦以溺君。”(《明经世文编》卷 310《陈谨始之道以隆圣业疏》)这种强调民本君末、民体国用,要求君主爱民利民的民本主义,是古代人道精神在儒家政治哲学中的反映,也是儒家政治哲学的优良传统。它在历史上成了批判和限制君主专制政治的理论武器,具有积极的进步意义。

地主阶级的改革家们还提出了限制君权的救世措施。限制君权的最好办法,就是把一部分权力下放给文臣武将,而不是由君主独揽一切。这样就可以减轻由于君主的懒惰或昏庸而产生的流弊。陈子龙曾批评崇祯帝“太阿在握,综核庶政”,“勾稽愈精,事实愈疏”;“操柄愈一,国势愈轻”。(《陈忠裕公全集》卷 22《直陈祸乱之源疏》)他主张“分权而治”,指出:

> 王者之道,执简而驭繁,持纲而举目,任人而已。任得其人,则虽授之以柄,分之以权而无患也。(同上)

在中央政府与地方官吏的关系上,也应“分权而治”:

> 古之为吏也,与天子分民而治,据乎建城之众。士民之多,封域之内亡不治也,任使举察亡不用也,因利设教不一法也。(同上)

他认为“三代”就是“分民而治”的,由于地方官吏具有实权,“因利设教”,故能“万端举,百事理,教化起,奸邪息,文学兴,颂声作,暴虫伏,瑞鸟下”,遂成盛世。

对于宦官秉政、擅权之弊,地主阶级的改革家力主裁抑,对敢于胡作非为、恶贯满盈的宦官,则主张严惩。他们抬出明太祖朱元璋所立的不许宦官干预朝政的成规,来裁抑、打击宦官的势力。如杜麟征指出:“祖宗立法之心,与皇上法祖之意也。高皇帝正位二年即定内侍诸司职守,勅内官毋与外事,诸司毋与内官

监文移来往。严立刑罚，勒为永制。”(《明经世文编》卷504《仰体圣明求治之殷详维祖宗立法之善恳纳刍荛以明国体以安人心等事》)杨涟主杀魏忠贤，以快天下人心：“伏乞皇上大奋雷霆，将忠贤面缚至九庙之前，集大小文武勋戚，勅法司逐款严讯考历，朝中官交通内外，擅作威福，违祖宗法，坏朝廷事，失天下心，欺君负恩事例，正法以快神人公愤，然后布告天下，暴其罪状，示君侧之恶已除，交结之径已塞。”(《明经世文编》卷496《纠参逆珰疏》)对于矿监税使，尽数召回，“徵还内臣，悉罢矿税。”(《明经世文编》卷436《请停矿税疏》)有恶行者，“俱付法司，从公拟断，另请圣裁。自后政令必商同内阁，刑狱必尽付于法司。中官设有不法如冲，即痛加裁制。”(《明经世文编》卷365《复成法以慎杜奸萌疏》)并明确提出，今后“内臣不宜奉使出外，尤不宜制财典兵。”(《明经世文编》卷435《遣使论》)

晚明政治黑暗还表现为吏治的腐败。对于这一点，《明经世文编》作者有大量的揭露和批判。如陈以勤揭露说：“臣窃见比来仕路，吏之纵恣，其行如盗跖，其欲如饕餮，剥民之财，罄于锱铢。”(《明经世文编》卷310《披衷献议少裨圣政疏》)贪官污吏之间又官官相护，“即有败露者，又以宽纾容隐为良，曲意回护，以树私恩。”(同上)人民深受贪官污吏的盘剥之苦，有冤无处诉，有状无处告，“百姓之愤，何为而泄！”(同上)

陈以勤在《披衷献议少裨圣政疏》中对赃吏的仕宦心态，揭露得维纱维肖：

> 赃吏之愿，非在于为名也。其始也，以井市狙狯之行，冒膺名秩，即垂涎民之所有，欲以自润。及其囊橐既充，溪壑已满，不幸而致败罢官，乃其所甘心者。方且觅良田美宅，扬扬自谓得计，而人亦以其居官致富，且为雄杰矣。(《明经世文编》卷310)

贪赃枉法，仕风不以为耻，反以为荣。在如此的仕宦心态之下，吏治的腐败只能愈演愈烈，不可收拾。“其有赃私狼籍，众所共愤者，乃请旨提问，所司竟羁靡日月，照常归结。”（同上）从上到下腐败达到了极点，以至连地主阶级改革派人士也惊呼：“刓法以容奸，臣诚不知其可也！”如此下去，“国之纪纲，何为而振？”（同上）到头来，吃苦倒霉的还是广大的人民群众。

针对吏治的腐败，地主阶级的改革派们提出了辨贤佞、慎擢用、处赃吏以及建立干部档案等一系列的救世措施。

关于辨贤佞，陈以勤指出：

> 古称明君者，惟在辨君子、小人而用舍之故。尝观齐桓公始任管仲则兴，后任非其人则替。唐玄宗始任姚宋则治，后任非其人则乱。夫以一人之身，委用不同，而利害悬殊如此，则其关系亦大矣哉！用人之道，当知奸良。若知良而不能用，知奸而不能去，则误国自此始。（《明经世文编》卷310）

君子与小人的区别是：“君子多敦实行，小人多托空谈；君子多体国任事，小人多谋身规避；君子多面折廷诤，小人多阿谀顺旨；君子多为国荐贤，小人多妨贤病国。”（同上）为政之道，就在于“留君子，斥小人”，“因人而进退之。”（同上）

对于“小人”“误国”的危害与“斥小人”之艰难，改革派们有着深切的认识：“小人在朝，如瘿附颈，如癣著面，去之甚难，蔓延甚易，始若附君子而终于必胜君子，不可不深察也。”（《明经世文编》卷431《上山阴王相国书》）他们提出建立“会推”制度即以公开推举办法来杜绝小人的仕途。具体办法是：

> 爵人于朝，与从共之。凡大臣员缺，吏部与九卿会推，请旨简用。盖其任愈重，则举当愈公。询谋佥同，方敢推用。实所以广忠集众，而杜偏听之奸，绝阿私之患也。（《明经世文

编》卷374《复湖广巡抚李祯祛浮颇之习以振风纪疏》)

改革派们认为,如此就可以"进君子,斥小人",举贤与能,罢斥不肖:"照例会推,疏名以请广众大廷之中,孰敢蔽贤,亦孰敢私所厚?庶朝廷有大公至正之体,而所举之臣亦有光荣,得以殚心而任事矣。"(同上)

关于慎擢用,陈以勤指出:

> 爵禄者,天下之砥石,圣王所以励世磨钝,恃有此具而已。故其低昂之际,不可不慎也。
>
> 今欲旷然一矫前弊,莫若略去资地,止论才望,不以累日积久为贤能,惟以任官称职为差等。(《明经世文编》卷310《披衷献议少裨圣政疏》)

慎擢用就要任人唯贤,打破以资历和出身论高低的按资排辈。判断贤能的标准,必试之以事,看其能否"砥砺名节,建立事功"。(《明经世文编》卷301《议处科目人才以兴治道疏》)张居正认为:"夫器必试而后知其利钝,马必驾而后知其驽良。今用人必试之以事,任之以事。用人必考其终,授任必求其当。"(《明经世文编》卷324《陈六事疏》)一切都本于实绩的考察,升迁也惟据实绩。比如"进士而优则先之,苟未必优即后以举人无妨也。举人而劣则后之,苟未必劣即先以进士无妨也。但系贤能,一例升取。惟考其政绩,而不必问其出身。"(《明经世文编》卷301《议处科目人才以兴治道疏》)

关于处赃吏,改革派人士建议:

> 愿陛下法太祖旧章,勅戒藩臬郡县官吏,痛革旧习,毋纵贪风,以残百姓。凡有司犯赃满八十贯,知县以下便宜处断,知府以上,逮系上京,缢颈都市。贪迹彰闻者,死不偿债,妻子家属,编管外化。然后人惧死刑,贪心少息,宪度可正,万民可安矣。(《明经世文编》卷188《论内外官铨转资格

疏》)

地主阶级的改革派们多生活于农民起义汹涌澎湃的年代。他们已认识到农民起义的主要原因在于"吏日贪",造成"民惟贫而后盗":"今日反者,无非天下日贫,而吏日贪,故民之比屋而居者,皆欲一旦发难于上"。因此,"治乱"的根本在于"止贪风":

贪墨者,蒙不可宥之诛,必尽法绳之,而后有所惩。(《明经世文编》卷 310《披衷献议少裨圣政疏》)

建立干部人事档案,是由张居正提出的。其内容有:

窃以安民之要,在于知人,辨论官材,必考其素。顾人主尊居九重,坐运四海,于臣下之姓名贯址尚不能知,又安能一一别其能否而黜陟之乎?谨属吏部尚书张瀚,兵部尚书谭纶,备查两京及在外文武职官,府部而下,知府以上,各姓名籍贯,及出身资格,造为御屏一座,中三扇绘天下疆域之图,左三扇列文官职名,右三扇列武官职名,各为浮帖,以便更换。一指顾间,而四方道里险易,百司职务繁简,一时官员贤否,举莫逃于圣鉴之下。不惟提纲挈要,便于观览,且使居官守职者,皆知其名掌在朝廷左右,所行之事皆得达于宸聪,其贤者将兢兢焉争自谅励以求见知于上,不才者亦将凛凛焉畏上之知而不敢为非。皇上独运神智,坐以照之,垂拱而天下治矣。(《明经世文编》卷 324《进职官书屏疏》)

实践证明,建立高级官吏的人事档案,使最高统治者对高级官吏的人事安排、现行政绩都能了若指掌,对于平庸者能有所激励,对于贪官污吏也能有所警惧和制约。这一措施对于加强高级官吏的管理,对于惩治腐败,刷新政治,励精图治,都具有积极的作用。

晚明政治的腐败,与科举制度的弊端紧密相连。有明一代,科举制度已十分完善,在形式与内容上都有了严格的程式。因

此，被统治者所推崇的理论、观念，自然也就成了知识分子的理论和观念。这也就给知识分子带来了思想上的局限。科举的成功与否，又取决于对封建规范思想和文体格式的运用熟练程度。在这种制度下，知识分子只重视与科举有关的书籍与时文，对有关国计民生，“治国平天下”的救世实学漠不关心。这种制度培养和选拔出的多是一些无能的迂腐之儒，他们只会空谈八股，缺乏实际的才干和社会责任感。陈子龙曾批判说：在科举制下，“体倦纨绮，口厌膏粱”的文人，一旦作官，则是“志气惰逸，处愿匿私居平，不能抗言高论；事至而无所措，家庭以为幸免。”(《陈忠裕公全集》卷 25)“治国平天下”的社会责任感早已被他们忘却，而在书中追求“颜如玉”与“黄金屋”才成了他们入仕的目标。在《明经世文编》中，对科举教育的弊端有许多揭露和抨击。如聂豹抨击科举制说：“今之所谓才者，曰记诵词章也，曰意见谈说也。”(《明经世文编》卷 222《应诏陈言以弭灾异疏》)这种“所谓才者，其与古人致治之本，创治之功，规模器局，力量才识，相去何啻天壤之不相为侔耶！”(同上)这种“人才”不仅无用，不具备“治国平天下”的实学、实才和实功，而且十分浅陋：“士专一经，不暇他及。一得科第，弃不复省。间有从事古学者，力分于薄书，志夺于进取，自不能专攻。不惟文辞之陋，而议论识见亦不逮前人远甚。盖科举之法，行之百六十年，而人才终有愧于古者如此。”(《明经世文编》卷 289《去积弊以振作人才疏》)这种由科举制选拔的官吏“全无经世之学，惟知便身之谋，饰喜怒以淆是非，窃威福以行恩怨。”(同上)可见，政治上的黑暗腐败，与科举制度有关。

限于历史的局限，地主阶级的改革派们不可能提出一套全新的教育制度以取代科举，但他们为解救科举制的弊端，还是提出了一些积极的建议。如“重学校”即是一例。他们主张提高学校的教育地位，把学校不仅建设成培养人才的场所，而且是知识

分子议政、干政的机关："欲善今日之风俗，当自今日之士大夫始；欲善今日之士大夫，当自今日之学校始。学校者，又士大夫之所关也。"(《明经世文编》卷 222《应诏陈言以弭灾异疏》)学校还须是评论、监督朝政得失的机关，使"公论出于学校"。(同上)这既是对古代重乡校舆论以干政思想的继承，又是黄宗羲"天子亦遂不敢自为非是"，"而公其非是于学校"(《明夷待访录·学校》)启蒙思想的先声。

地主阶级的改革派们还主张开放言路，给予知识分子发表言论、议政的自由。如陈以勤要求君主"下求言之诏，赏直谏之臣"，以集思广益：

> 人君以听言为尚，故言路有通塞，天下之治乱系焉。孔子曰：天子有诤臣七人，虽无道不失其天下，所以祖宗临御之时，文武军民凡有可言之事，许直至御前陈说。此无他，以人君一身之寡，而应万几之繁，必有所不知。因之寄耳目于言者，且辟而广之，所以图天下之治也。方今更新之始，在台谏诸臣，知必争竭心腹以论天下事。伏愿陛下大开言路，凡政令之得失，百姓之休戚，群臣之忠邪，使之皆得直言无隐。其言之当者纳之用之，且显擢其人以示劝。其未当而或过于讦直者，亦涵容 而不加罪。(《明经世文编》卷 310《陈谨始之道以隆圣业疏》)

他们还指出，即便是"刺上"、"非上"的异端之言，也要宽容，不应进行迫害。地主阶级的改革派们，希望通过这些措施，克服科举制教育的弊端，培养起知识分子的社会责任感，增长他们治国平天下的实际才干。

第三节 “重经济”,以充财用

在经济方面,晚明社会危机表现为土地高度集中,赋役压榨十分沉重,造成民不聊生,在全国范围内,农民起义风起云涌。

从明代中叶起,土地兼并日趋激烈,皇帝、王公、勋戚、宦官所设置的庄田数量之多,已超过了以前的任何时代。《明经世文编》有关奏疏揭露,弘治时京畿的皇庄才有 5 座,占地 12800 余顷。到了正德年间,一月之间增添了 7 座,以后又增至 36 座。“数年之间,设立皇庄如此之多,共计占地三万七千五百九十五顷四十六亩。”(《明经世文编》卷 202《查勘报皇庄疏》)管理皇庄的宦官军校每处多至三四十人,他们“经过州县,有廪饩之供,有车辆之取,有夫马之索。其分外生事,巧取财物,又有语言不能尽者。及抵所辖庄田处所,则不免擅作威福,肆行武断。其甚不靖者,则起盖房屋,则驾搭桥梁,则擅立关隘,则出给票帖,则私刻关防。凡民间撑驾舟车,牧放牛马,采捕鱼虾螺蚌莞蒲之利,靡不括取。而邻近地土,则展转移筑封堆,包打界至,见亩徵银。本土豪猾之民,投为庄头,拨置生事,帮助为虐,多方掊剋。”(同上)他们的胡作非为,不仅使庄田的佃户受到残酷的剥削和压迫,就连皇庄周围的农民也同样受到残害。

王公、勋戚、宦官掠夺农民土地更是成风。据《明经世文编》中《传奉勅谕查勘几内田地疏》载,弘治二年(1489)统计,顺天府的各项庄田共计 332 座,占地 33000 余顷。到了正德十六年(1521),蔓延至北直隶的庄田已达“二十万九百一十九顷二十八亩。”(《明经世文编》卷 88)王公勋戚占田,在名义上虽采取“请乞”投献的方式,实际上是一种强占。《明经世文编》中对此揭露

说：

> 权倖亲睯之臣，不知民间疾苦，不知祖宗制度，妄听奸民投献，辄自违例奏讨，将畿甸州县人民奉例开垦永业，指为无粮地土，一概夺为己有。由是公私庄田，逾乡跨邑。小民恒产，岁朘月削。(《明经世文编》卷202《查勘报皇庄疏》)

王公勋戚们在请得土地之后，又把庄田外围的土地也一概吞没，“乘机侵夺，藉势混赖，横征巧取，百般刻害。”(《明经世文编》卷88《传奉勅谕查勘畿内田地疏》)在占田的过程中，他们强夺农民的产业，烧毁房屋，铲土坟墓，砍伐树木，逼得“百年土著之民，荡产失业，抛弃父母妻子，千里之内，举骚然不宁矣。”(《明经世文编》卷138《三害》)对于所属的佃户，向其征收每亩五分、七分至二钱的银租，甚至任意进行人身的迫害。有的地主乡绅，把一部分土地投献给勋戚王公，做他们的亲随和庄头，助纣为虐，欺压乡民。明末，王公勋戚兼并土地之风更甚。福王封蕃河南，神宗一次就赐给他200万亩。河南土地不够，“并取山东、湖广田益之。”总之，皇帝大量设置庄田和王公、勋戚与地主豪绅勾结侵夺民产，已成为明中叶以后土地兼并的显著特点。

地主官绅对土地的兼并也有加无已。据《明经世文编》中《申逆罪正典刑以彰天讨疏》载，严嵩在北京附近有庄田150余所，又广置良田美宅于南京、扬州数十所。至于他原籍“袁州一府四县之田，七在严而三在民。在严者皆膏腴，在民者悉瘠薄。在严则粟户优免，在民则独累不胜。”故“百姓苦楚难支，逃散流离者接踵矣。”(《明经世文编》卷329)一般地主豪绅通过豪夺巧取，“求田问舍无所底止”。江南的缙绅富室占田少者数百亩，多至数千亩，乃至万亩。河南的缙绅富室，占田少者五、七万亩，多至十余万亩。这些情况，都是前所未有的。

地主阶级的改革派们，针对这一社会弊端，在《明经世文

编》中提出了查勘皇庄、功臣田土，一切裁损，限制兼并的救世措施。夏言指出：

> 汉宣帝尝以池筑未御幸者，假与贫民。汉元帝尝以公田及苑振业贫民，未闻占民地土，以为皇庄也。且皇之一字，加于帝后之上，为至尊莫大之称。今奸佞之徒，假之以侵夺民田，则名其庄曰皇庄。假之以罔求市利，则名其店曰皇店。又其甚者，假以阻壤盐法，则以所贩之盐名为皇盐。即此三言，足以传笑天下，贻讥后世。(《明经世文编》卷 202《查勘报皇庄疏》)

地主阶级的改革家们提出对皇庄、功臣田土一并加以勘查，"勘报文册，通融数目多寡，定为中制，量给养赡。其过多者，一切裁损"，(同上)以遏制土地兼并的恶性发展。对于管庄人员仗势欺凌百姓，胡作非为，他们主张"尽数革回"(同上)，以苏民困。

著名改革家张居正还提出了"田均赋平"的救世改革措施，并论证了这一改革方案的重要和势在必行。他说：

> 来翰谓苏松田赋不均，侵欺拖欠，读之使人扼腕。孔子为政，先言足食。管子霸佐，亦言礼义生于富足。自嘉靖以来，当国者政以贿成，吏朘民膏，以媚权门。而继秉国者，又务一切姑息之政，为逋负渊薮，以成兼并之私。私家日富，公室日贫。国匮民穷，病实在此。故仆今约己孰素，杜绝贿门，痛惩贪墨，所以救贿政之弊也。查刷宿弊，清理逋欠，严治侵渔揽纳之奸，所以砭姑息之政也。上损则下益，私门闭则公室强。故惩贪吏者，所以足民也；理逋负者，所以足国也。官民两足，上下俱益，所以壮根本之图，建安攘之策，倡节俭之风，兴礼义之教，明天子垂拱而御之。假今仲尼为相，由、求佐之，恐亦无以逾此矣。公博综载籍，究观古今治乱兴亡之故，曾有官清民安、田均赋平而致乱者乎？(《明经世文编》卷

327《答应天巡抚宋阳由论均粮足民》)

张居正认为只有"惩贪吏"、"理逋负",才能足民、足国。他把"田均赋平"也作为一项改革内容,并认为只有"田均赋平"才可以"官民两足,上下俱益,以壮根本之图",解救当时土地严重兼并的弊政。

徐贞明提出了"仿古井田"的改革方案。他"痛豪强之兼并",认为要改变这种状况,最好的办法在于实行"井田"制。他说:

> 古者以井画地,度地居民,比闾族党,井自为界。民不可多得尺寸之地,而地亦不可多得一介之民。民与地适相均也。今通都大邑之民,踵接肩摩,而争繁习靡,多梗化而败俗,其争少习朴者,惟寥廓之乡为然。今若画井居民,裒益其多寡,使民与地均,如古比闾族党之意,则教化可兴,而俗尚自美。(《明经世文编》卷 98《西北水利议》)

陈子龙十分赞同这一改革方案,他在这段话的旁边批注道:"真治田即是井田之法,舍此无别法。"(同上)地主阶级的改革家们,试图以复"井田"的改革方案来解决土地兼并的问题,这只能是一种空想。但它涉及到了封建主义生产方式的基础——封建土地所有制,其改革主张在客观上也有助于限制皇室、豪强对土地的兼并,有利于自耕农的生存。因此,这一改革方案有着积极的进步意义。

明中期以后,赋税和徭役十分繁重。原来"永不起科"的土地,景泰时已全部征收赋税。万历四十六年(1618),明政府借口辽东战事紧急,开始摊亩加派"辽饷",前后三次增额,共征银520万两,相当于全年总赋额的三分之一以上。天启年间,又有关税、盐课的加派及杂项的增收。三项共加额银239万余两。地主豪绅又用各种办法把这些赋税转嫁给农民,迫使贫苦农民抛弃自己的小块土地,沦为地主的佃农、雇工和奴婢,或成为流民、

饥民。《明经世文编》作者对沉重的赋税给农民带来的负担及其痛苦作了大量的揭露、批判。如姚希孟的《代当事条奏地方利弊》一文揭露晚明加派赋税给三吴人民所造成的苦难说：

> 自奴酋发难，大农告匮，而加派之议起，平日之厚赋，与天下异。而有事之加赋，又与天下同。嗟此遗黎，宁堪竭泽。今行之五年矣，夫此敲朴号呼，父鬻子，夫贸妻者。而财赋根本之地，驯至十室九空。今天下贫困极矣，其名不贫而实贫，形不病而神病者，吴为甚。（《明经世文编》卷 501）

人民在繁重赋役的盘剥之下，已困苦至极。“小民之嗷嗷者，十室九空，转死于沟壑者相望。”（《明经世文编》卷 397《议平江南粮役疏》）

晚明的徭役也十分繁重。黄廷鹄在《役法原疏》中揭露说：

> 独是差役一端，备极繁重。有里长之役，有直櫃收银之役，有收仓兑漕之役，有北运南运之役，有麁细布解之役，有织造袍段之役。又有各项杂解，如胖袄、轻赍、公侯、马价、徐州、凤阳等处米折柴薪，风汛驿传，黄丝绢及盐司等各役。（《明经世文编》卷 503）

吕坤在给万历皇帝的上疏中，披露了采木工人的苦状，他写道：

> 内府官庭自须大木，而采木之苦，陛下闻之乎？臣自一木言之。丈八之围，非百年之物，或孤生万仞崖边，或丛长千重岭外，寒暑渴饥，瘟疫瘴疠，而死者无论矣。乃一木初卧，千夫难移。每日一祭神明，每行不过数步。倘遭艰险之处，跌伤压死，常百十人。蜀民语曰：“入山一千，出山五百”，苦可知矣。至于磕撞之处，岂无伤痕？而官责民罚，谓不合式，依然无用，重去伐山。每木一根，比来都下，民费不止万金。臣见川贵湖广之民，谈及采木，莫不哽咽。（《明经世文编》卷

415《忧危疏》)

繁重徭役给人民带来的苦难,由此采木一事可见一斑。繁重的徭役使得"上户都已凋敝,中户渐就消亡。官府攒眉掣肘于上,焚黎吞声饮恨于下。吸髓竭脂而靡措,卖妻鬻子而莫偿。"(《明经世文编》卷503《役法原疏》)

针对赋役繁重、民不堪承受的弊政,地主阶级的改革家们提出了平均赋役、轻徭薄赋的救弊措施。

第一,在他们看来,造成赋役不均的原因,是由于政策上优免太滥,而豪强富户又将赋役转稼给贫户所造成的。所以,他们建议将优免对象在政策上严格控制,"系例应优免者,既将应免之数,开列册前。如或各甲内俱有丁粮,止从一甲内优免,其余免剩者挨造入册,与民一体编差。"(《明经世文编》卷357《题为厘宿弊以均赋役事》)只有革除"冒免之弊",才能"通变宜民"。(同上)

第二,地主阶级的改革派们还提出了"轻徭薄赋"的主张。赵用贤在《议平江南粮役疏》中,以苏州办驿传马匹一项为例,提出即可减免百姓赋税银21000余两。"朝廷蠲此二万金,未必遽为马政之累,臣以为是所宜从宽减者也"。(《明经世文编》卷396)又如麦税、芦席等项,也都属应减免之列。如此则"可以宽之以苏贫民者,宽一分而民受一分之惠。"(同上)这样,既减轻了人民的负担,又可调动农民的生产积极性。

第三,地主阶级的改革家们针对统治者生活上奢侈、浪费的时弊,提出了"节用"的救弊主张。张居正说:"有节省之心,则必能简约以先人,而减乐省鹜毁第,皆于民为实利。""故爱民者必先节用。"(《明经世文编》卷325《看详户部进呈揭帖疏》)张居正还为最高统治者如何实施这一方案作了如下的设计:

皇上将该部(户部)所进揭帖,置之座隅,时赐省览。总

计内外用度，一切无益之费，可省者省之。无功之赏，可罢者罢之。务使岁入之数，常多于所出。庶国用可裕，而民力亦赖以少宽也。（同上）

第四，《明经世文编》中还提出在不增加农民负担的前提下，积极广辟财源，以缓解财政的短缺。郭惟贤提出了“议香税以济之”的方案，主张将楚地境内太和山“四方虔祷祝献者，肩摩踵接，递年香钱所入不啻数千两”，“转解布政司贮库”，既可用以支援国家财政，又可救百姓一时之急。（《明经世文编》卷406《改全书议香税疏》）魏大忠则提出了“发内帑以宽加派”的建议。他明确指出“内帑”是来自对百姓的搜刮掠夺：“大内之积，皆当日豺虎四出，椎山竭泽，掘冢罗门，逮官杀人，吸膏吮血所致，盖海内愁怨之气所聚也。怨气所聚，发为戈矛，非尽散其积，无由消弭兵戎。”（《明经世文编》卷497《恳乞圣明发帑以宽加派并敕详议调募团练事宜以杜乱萌疏》）并认为“内帑发则加派省”（同上），即可缓解国家财政的紧张，又可减轻人民的负担。

统治阶级残酷的经济剥削与掠夺，给晚明的社会生产造成了严重的破坏。海瑞曾愤怒地抨击说：“嘉靖者，言家家皆净，而无财用也。”（《明经世文编》卷309《治安疏》）吕坤抨击万历皇帝搜刮人民“敲骨捶髓”，已使“天下民穷财尽，未有甚于此时。”（《明经世文编》卷415《忧危疏》）再加上从万历到崇祯之间，全国各地又几乎连年成灾。天灾人祸，使不少地区出现了“人民逃散，闾里萧条”的悲惨景象：“甚有行百余里而不闻鸡声者。壮者徙而为盗，老弱转于沟瘠。其仅存者，屑槐柳之皮，樧糠而食之，父弃其子，夫弃其妻，插标于头，置之通衢，一饱而易。”（《明经世文编》卷343《山西灾荒疏》）有些地区的灾民只好以鸟雁粪为食（《明经世文编》卷395《劝请赈济疏》），有的地区饥民只好“覆釜阖室，坐以待弊。有快于速死，自经树枝者。”（《明经世文编》卷

139《与藩司》)

地主阶级的改革家们为了恢复与发展社会生产,提出了"垦田增产"、"重农谷"、"兴水利"的积极措施,同时还提出了积谷建义仓、筹集济疫银的主张。

关于"垦田增产",沈一贯主张"禁戢游民,招徕流徙",开垦荒田,增加生产:

> 国多财则远者来,地辟举则民留处。今日之事,宜令巡抚得自选廉干官员,将该省荒芜地土,逐一查核顷亩的数,多方招致能耕之民。不问远近凡愿入籍者,悉许报名择便。官为之正疆定界,署置安插,辨其衍沃原隰之宜,以生五谷六蓄之利。凡抛荒租逋一切蠲贷,与之更始。或听和买,或听分种。其新籍之民则为之编户排年,为里为甲,循阡履亩,劝耕劝织,禁绝苛暴,罢免追呼,止奢俭以养其淳朴之性,与礼让以厚其亲睦之俗。(《明经世文编》卷435《垦田东省疏》)

沈一贯认为,按照此法,"不出数年,可称天府。足以省司农请发之烦,免百性加派之苦。"(同上)"垦田增产"这一措施,对于恢复与发展社会生产力,无疑是一种行之有效的好办法。

关于"重农谷",陈以勤认为:

> 农者,天下之大本;谷者,民之大命,乃帝王之先务也。(《明经世文编》卷310《披衷献议少裨圣政疏》)

他建议朝廷:"命各省布政司,增设参政一员;所属府州县,增设同知一员,县丞等官,专治农事,及预备仓,籴谷赈济,著令详明,所为爱恤元元。"(同上)

关于兴水利,徐贞明指出,当今之世"惟水利不修,则旱潦无备。旱潦无备,则田里日荒,遂使千里沃壤,莽然弥望。"(《明经世文编》卷398《亟修水利以预储蓄酌议军班以停勾补疏》)他建

议：

当今经国讦谟，其大且急，孰有过于水利者乎？（《明经世文编》卷 398《西北水利议》

他认为只要“水利既兴，则田畴之间，要皆仓庾之积。”（同上）

关于积谷建义仓事，陈以勤建议：

于各处乡村，宜随其远近，略仿隋唐遗意，皆设立义仓。遇丰岁则每粮一石，令加纳五升，总计粮若干，得谷若干，盖不必多取，即可分给为各仓之本。有本则可以取息，有息则可以济民。又于每仓一有物力人户，充义仓甲头，以司收放。仍一二年一换，勿令偏累。其他谨盖藏以虞腐败，严稽验以防侵欺，禁别用以耗本息，考虚实以行赏罚。而蓄积有不足恃者，臣不信矣。行之数年，可望廪庾皆满，家给人足，水旱盗贼不足为虞，富安天下之本也。（《明经世文编》卷 310《披衷献议少裨圣政疏》）

设立“义仓”的目的，是为了在灾荒之年，政府可开仓赈荒，以解救百姓之急。

关于济疫银，邹元标建议：

每县于岁编内，编派济疫银一款，一县或三百两，或四百两，每石粮不过毫末耳。如疫疾流行，召医在各处施药，年年如是。活一人，得一人；活一方，得一方。不然，与饥民均死耳。至各处名医，亦宜搜访起送赴部听用。如有便民济疫全书，亦显广布民间，以博圣惠，以度群生。（《明经世文编》卷 446《敷陈吏治民瘼恳乞及时修举疏》）

这种取之于民、用之于民的赈荒措施，从客观上讲，对于安定灾后民心，保障灾民的基本生活和身体健康，具有积极的意义。

第四节 “详军事”，以增强国防

在明中晚期的各种危机中，尤以民族矛盾所引起的军事危机最为严峻。在东北，有以努尔哈赤为首的满族贵族与明中央政府的矛盾。满族是居住在我国黑龙江、松花江流域的一个古老民族，从先秦到隋唐，肃慎、挹娄、勿吉、靺鞨，是其一脉相承的祖先。从辽、宋到明末，称为女真，崇祯九年(1636)改族名为“满州”。16世纪后期，女真各部逐渐形成了几个强大的集团。各部之间互相战杀，最后由努尔哈赤统一女真各部，并开始向内地扩张。万历四十六年(1618)，努尔哈赤借口与明廷有“七大恨”，大举侵明，毁烧了抚顺城，将人畜物资全部席卷而去。万历四十七年(1619)，明朝以杨镐为经略，出镇辽东。明军四路出师，进行反击。由于中路军首领的轻敌，在萨尔浒遇伏，全军覆没，继而其他两路军也被击败，另一路撤出。从此以后，努尔哈赤在东北的地位更加巩固，步步进攻。明政府对辽东的统治开始动摇，军事上也转入了战略防御。从明天启七年(1627)开始，皇太极又先后出兵攻明，直迫北京。从崇祯六年(1633)至七年，皇太极攻占了辽东半岛，不久皇太极在沈阳称帝，又改国号为“大清”。皇太极称帝以后，又多次挥兵入关。如崇祯九年(1636)，他就命清军绕过北京，直插保定以南，攻克城池10余座，俘掠人畜近20万。崇祯十一年(1638)，皇太极又命清军越过长城，扰河北，下济南，俘明德王朱由枢，攻下城池58座，掳获人口46万。至此，除宁远孤城外，明山海关外的要地尽失。同时，皇太极还仿照明代制度设立了文馆(内阁)和六部，宣布在沈阳开科取士，采用一切办法招降汉族的官僚地主。这一切都说明清贵族正在实现消灭明朝，取而

代之的政治企图。

在北方，蒙古鞑靼、瓦剌各部的统治者与明中央政府之间也长期处于军事对立的地位。明初，明王朝曾多次出兵漠北，击败了蒙古贵族，解除了蒙古在北方的威胁。明中期以后，随着明政治的日趋腐败，蒙古族中的鞑靼、瓦剌各部又相继兴起，并经常侵入明边，“散掠内地”。蒙古骑兵在宣、大、延绥等地，到处抢掠物资，杀掳居民，严重破坏了北方的生产①。

在东南沿海地区则面临着倭寇的骚扰。这些由日本的武士、浪人和商人组成的“倭寇”，经常在中国的沿海地区进行武装的掠夺和骚扰。他们屠戮人民，烧毁房屋，“驱掠少壮，发掘冢墓。束婴竿上，沃以沸汤，视其啼号，拍手笑乐”，造成“积骸如陵，流血成川”（《明经世文编》卷441《东省防倭议》）的局面，给沿海地区的人民带来了痛苦和灾难。

居住在云贵两广地区的苗、瑶、彝、侗、僮、黎、傣各族人民，因各地土司与明朝的矛盾，土司贵族也经常发动武装起义。少数民族也因不堪汉官的勒索而经常发动起义，反对“衣食租税”的汉族地主和卫所军官。起义军“堕城杀吏”，“动库放囚”，军烽遍及于两广各州郡。

国内因阶级矛盾的尖锐，农民起义也风起云涌。从明中期开始，在全国各地先后爆发了叶宗留、刘通和杨虎等领导的三次较大的农民起义。到明朝末年，爆发了陕北农民大起义，并迅速向全国发展、蔓延。

处在这种“南寇北奴，日益滋大”的军事危机之中，地主阶级的改革派必然重视对军事问题的研讨，他们对明朝军队的腐败与无能等诸种弊端进行了揭露和批判，并提出了相应的改革救

① 《明史》卷327（《鞑靼传》）。

弊措施。

徐光启在给熊廷弼的信中，曾批评辽东的军事防务“全未足恃，人非其人，器非其器。”（《明经世文编》卷 492《复熊芝冈经略》）

“人非其人”，是指军队编制中机构庞杂，官多于兵。军官滥竽充数，士兵更缺少训练，军队没有战斗力。于慎行指出：“兵之不练，由于食 之不足。食之不足，由于将之太冗。”（《明经世文编》卷 439《练兵议》）造成“冗将之弊”的原因又主要是“承袭太滥”和“添设太广”。

“承袭太滥”始于国初的分封。当时“祖宗削平僭乱，再造乾坤，伟绩神功，古今无二”，分封的功臣很多。只要是有“披坚执锐，拔城陷阵之功，皆亲列戎行，得之 覩 记，故论功课赏，不吝世延，深仁厚泽，沦肌浃髓。”但在国家“承平之后”，还如此滥封，则不免“戚畹中珰，假名奏带，家丁边将，买功讨赏。”（同上）于慎行批判说，这些靠祖上的战功而成为军官者，“身不经行阵之厄，目不 覩 旌旗之色，而子孙受钟石之赏，享茅土之荣。”时间渐久，沿袭成风，也就形成了这种“承袭太滥”的流弊。（同上）

“添设太广”是军队机构设置上存在的弊端。于慎行揭露说，军队机构不断扩大，“随在添设，一事而数人治之，不免叠床架阁之弊；一卒而数将守之，且有十羊九牧之讥。”以至“近年以来，官日增于上，军日困于下。”“比之群鸱守一腐鼠，其余几何？而胡以责军士之不练哉？”（同上）“叠床架阁之弊”和“十羊九牧之讥”，形象而深刻地揭露了明军队中机构庞大、冗官冗将的弊端。

不仅如此，军官中的贪污腐败现象也十分严重：

> 官事者舆马赫焯，日浚贫军之膏血。带俸者阖葺鬼琐，坐享县官之禄食。此等辈而欲使之折冲御侮乎？将不使之折冲御侮，而徒豢养之乎？（同上）

由贪官污吏统帅的军队，必然是军纪涣散，缺乏训练，不堪一击，没有战斗力的。豢养这种无用的军队，无异于是“举天下之财，而尽委之无用矣。”(同上)

地主阶级的改革家们针对这种“人非其人”的弊端，提出了“裁冗将”、“求真才”、“练精兵”等救弊方案。

关于“裁冗将”，其具体措施是由“兵部通查天下卫所将官见在承袭者，多少名数，何时荫袭，是何功次。除开国靖难之功，照旧袭职，有罪即为拔黄，无后傍支不续，以渐裁之。其宣德以后，一切功次，自立限之日为始，照宗藩袭爵之法，以次递降。至于边方有功将领，设为方略，精其考核，痛除奏带之弊，宁厚赏而不可妄升，宁超升而不可妄袭。如此而冗将可减也。”(《明经世文编》卷439《练兵议》)“承袭太滥”的弊端也就可以解除。

同时精简机构，“将添设将领，减其员而重其任。”“一切冗滥名色，尽为裁罢。如是则官少而军不困矣。”(同上)“添设太广”的弊端也就可以解除。

关于“求真才”，其具体办法是广泛网罗人才，“令在京诸臣，各举所知，不论大小官员士庶，及罪废人等，但有文武材略，乃至绝技巧工，开具所长，加以录用。所举人才，建有奇功，举主分别赏擢。若误国愤事，亦随其情罪重轻，连坐举主。如此荐有实才，官有实效，绝胜于临事仓皇，而莫知所寄也。”(《明经世文编》卷488《辽左阽危已甚疏》)同时，在晋职上还须打破”拘泥常格，因循积弊”。只要具有真才实学，就可以破格提拔使用，改变那种“用者未必才，才而用者未必当”的状况。如此则人才可得，军威可振。

关于“练精兵”，地主阶级的改革家们认为，战争的胜负很大程度上取决于士兵的素质。他们认为“千筹百计，总以精兵为根本。若无精兵，虽多得良将无可用，多有奇谋不得用，多造利器莫

能用，多结外援弗敢用也。”(《明经世文编》卷488《辽左阽危已甚疏》)而要改变明军“人非其人”，士兵缺乏训练，军队没有战斗力的现状，就需加强“选练”。“选练之法，又须大破常格，将前项荐举人才，精加简择。”“更令廷臣推举重臣，总理各边选练事务，委任责成。”(同上)还须使“选练之众，一色精强”，“工技艺，齐心志，勇胆气，择将以训之。使弓矢之精者，教一队之弓矢。火器之精者，教一队之火器。刀剑戈矛之精者，教一队之刀剑戈矛。如能闻鼓先登，捐躯用命，赏恤必加。临阵逗遛，望尘奔北，诛罚不宥。”(《明经世文编》卷448《奏报阅视条阵十事疏》)经过训练的精兵，再加上强将，必然攻无不克，战无不胜。

“器非其器”的弊端，具体表现在军队中“粮饷不厚，器械不具”(《明经世文编》卷443《请剿奴酋酌议兵食第二疏》)，战马不足。熊廷弼曾经略辽东，深为其弊所苦。他说：

> 守沈之说，诚人人能言之，而不敢任也。各镇将因虑兵马寡怯，尤苦粮草缺乏。即饷司两监军及各道皆不敢担承，何也？虑寡怯而畏不敢守，犹得以军令督之，若粮草缺乏而饥不能守，虽有人敢往，而军令固无如此饿军馁马何也。……贺征夷一营马匹，或存四百，而死八百；或存七百而死八百；或存九百而死九百。开道于自募兵马亦既惜甚矣，原额一千九百七匹，而死除五百七十七匹，此粮草之缺乏明效大验也。(《明经世文编》卷482《与周毓阳中丞》)

这种“粮草缺乏”、“器非其器”的疲惫之军，与“奴酋积强久练，步骑俱精”(《明经世文编》卷488《辽左阽危已甚疏》)相比，根本不是对手，也就无法完成守边保疆的重任。

针对这种“器非其器”的弊端，地主阶级的改革家们提出了“积钱粮”、“收胡马”、“造器械”、“修险隘”等改革方案。

关于“积钱粮”，他们认为，“足兵必先足食，故贾谊云：粟多

而财有余，以攻则取，以守则固，以战则胜。”(《明经世文编》卷471《敬陈边防要务疏》)“积钱粮”的具体方法可从最高封建统治者的“节用惜财”入手：“伏望陛下节用惜财，以俭德先天下，留有限之财，济边务之急，固祖宗之疆宇，保生民于熙皞。”(《明经世文编》补遗卷1《责成重臣及时经略边务疏》)还可“请户部会计开纳事例，银两若干，前后抄没财产银两若干，及天下各项征解钱粮、银两若干”，“相应留存，以备边用，务求边费可继”。(同上)

关于“收胡马”，鉴于现有军中的战马不是疲惫不能使用，就是死亡太多，不能满足作战的需要，而“沿边之马，颇饶水草”，胡马众多，且骁勇堪战，他们主张“收胡马以备军用。”(同上)

关于“造器械”，徐光启提出，在战争中，武器装备的优劣，直接关系到战争的胜负。而明军与清军相比，“奴大胜而我大败者，岂可不知其所以然乎?臣无论其精者，即甲仗器械，行阵马匹，乃兵家粗迹，我亦事事不如。贼兵所带盔甲面具臂手，悉皆精铁，马亦如之。我兵盔甲，既皆荒铁，胸背之外，有同徒袒。贼于五步之内，专射面胁，每发必弊，谁能抵敌?”(《明经世文编》卷488《辽左阽危已甚疏》)徐光启提出救弊的方法是：“大破常格，荐举人才，择其知兵有识心计智巧者，专领器局，仍博求海内名工名器，商榷制造，一切盔甲面具臂手刀剑矛戟车仗牌盾大小火器之类，务求精密坚致，锋利猛烈，数倍于奴。”(同上)也就可以提高部队的装备水平与战斗能力。

关于“修险隘”，徐光启为了增强战争中的防御能力，主张应充分利用险隘地形，多修城堡，以遏制敌人的入侵。“固守无如收保，收保宜先修堡，堡修则民有藩卫，兵有屯聚。”(同上)还须“铸造大炮，建立敌台”。“造台之法，于都城四面，切附门垣，用大石垒砌，其墙极坚极厚，高于城等，分为三层。下层安置极大铳炮，

中层、上层以渐差小，台径可数丈。每台约用惯习精兵五百人。贼寇攻围，相机施放，虽有大众，一时歼灭矣。”如此“大修守御之备，而坚壁清野，使贼逻无所掠，进必被歼。”(《明经世文编》卷448《辽左贴危已甚疏》)

地主阶级的改革派们，针对晚明所面临的严重军事危机所提出的一系列救世改革方案，无疑是合理的。但由于晚明中央政府的腐败无能，各种弊端积重难返，加之统治阶级内部党争不息，都阻碍或影响了上述救世主张的实施，而没有能发挥出它应有的积极意义。虽然明王朝在《明经世文编》编成后不久，就被农民起义军所推翻，清军又随后入主中原，统治了全中国，地主阶级的改革家们所提出的上述救弊主张也就成了历史的陈迹。但他们的救世精神和求实的实学思想，却是不朽的，仍将为后世的改革救世者提供宝贵的经验。

第五节 “圣人不富国强兵，只是痴圣人、死圣人”

《明经世文编》中地主阶级改革派们对晚明社会政治、经济和军事诸弊端的揭露和批判，以及它所提出的许多富有合理性的救弊主张，都集中地体现了一种救世、求实的实学精神。他们所强调的，不是空谈，而是如何“富国强兵”的实政。正是基于这一经世实学精神，《明经世文编》对晚明时期一些陋儒、腐儒所宣扬的重义轻利、割裂义利统一的迂腐之论作了尖锐而深刻的批判。

这里所说的陋儒、腐儒是指明中晚期的理学(包括王学)末流。在义利(即道德与功利)关系上，他们背弃了以义统利、义利统一的正确方向，而流入了重义弃利、割裂义利的空疏之弊。在

文风上，他们只重性理之空谈，而蔑视经济治国之实政。地主阶级的改革派们，批判的正是这一空疏之风。如吕坤曾批判心学末流是“禅”：“拾瞿昙余唾，剿性命玄言，为晦夜布浓云，砌康庄为鸟道，念不及民物，口不谈经济，世教于今，荡无畛域！”他坚决主张将“诸清奇高远，窈冥支诞之言，悉付炎火，以清皇路荆榛，以一后学心目”。（《明经世文编》卷415《答康庄衢礼部》）他还曾指出理学末流的特点是“伪”和“腐”：“伪者行不顾言；腐者学不适用。”（同上）反映出他对理学末流的愤懑情绪和批判立场。

陈子龙对理学末流的批判也十分激烈。他说，明末的各种社会危机日趋严重，而士大夫们却只知空谈心性，讲诵语录，“入则问舍求田，出则养交持禄，其与经济一途蔑如也。”（《明经世文编·序》）他们“袭从容，安苟且，言及务兵任地，则认为迂远不近情实。又或以管商之书，儒者不道，而一旦事急，则铸山榷商，加税鬻爵，不复顾其后。”（同上）深刻地揭露了理学末流的猥琐、迂腐和麻木不仁的痼疾。

海瑞的批判最为独到。他指出儒者的“圣人”是讲义又讲利的，陋儒所谓的只讲义不讲利的“圣人”并不是真圣人，而是“痴圣人”、“死圣人”。他指出：

> 富国强兵，陋为伯术，儒者不屑。圣人不富国强兵耶？什一而彻，田猎讲武，富国强兵，天下之于圣人，莫过是也。谓圣人言义不言利，兵非得已，天下宁有这等痴圣人、死圣人耶！自谓我为天德，为王道，一谋画，一施行，大大小小，求之而不可得。说为矣，而又不见其出手为之。苟且因循，日挨一日，止是以一件有待不可速做，藉口答人，此天下所以厌儒人迂腐无用，而尊孙、吴、管、晏也。（《明经世文编》卷309《复欧阳桓巷掌科》）

海瑞认为那些言不及功利，不能富国强兵的腐儒之论，自然要遭

到有识之士的冷落和最终的唾弃。相反，那些重功利的法家霸术则更有益于治世。“伯以速道误天下，儒以迟道误 天下，其害一也。诈术犹可支持目前，腐儒目前、日久俱无用之。”(同上)这种言不及利的迂腐之论，决不是真正的圣人所言。真正的圣人是既讲义又讲利，是要富国强兵、造福万民的：

> 儒者迂远而阔于事情，无所用之。有贼临城，行冠礼者；有一筹不展，抱守忠义，俯首就戮者。圣人原无此等道理，原无此等忠义也。
>
> 今日有真圣人出焉，速过孙、吴千百，世主无不乐之。乐之非真知德义可尊而贵也，乐其远在孙、吴之上，富国强兵见目前也。(同上)

海瑞强调圣人贵在能富国强兵，较之腐儒的迂腐之论，更能符合儒家圣人理想人格的本义，也更能适应现实社会改革的迫切需要，在理论上是正确的，在实践上也更具有积极的意义。

著名的政治改革家张居正也十分赞同海瑞的看法。张居正讲改革，重功利，他认为圣人也应当是如此的。他说：

> 孔子论政，开口便说足食足兵。舜命十二牧，曰：食哉惟时。周公立政，其克诘尔戎兵，何尝不欲国之富且强哉！后世学术不明，高谈无实，剽窃仁义，谓之王道。才涉富强，便云霸术。不知王霸之辨，义利之间，在心不在迹，奚必仁义之为王，富强之为霸也。(《明经世文编》卷 328《答福建巡抚耿楚侗谈王霸之辩》)

这种强调义利统一的学说，才是中华文化的精粹。海瑞和张居正所称道的富国强兵、造福万民的圣人，才是真圣人，才是几千年来中国知识分子所孜孜追求的理想人格，才是中华民族的“脊梁”所在。

总之，在《明经世文编》中，地主阶级的改革派针对明代社会的积弊和危机，提出了他们的救世改革方案，力图走出一条振兴明王朝的改革之路，他们的救世精神和实学思想是应该肯定的。但是还应看到，他们只是地主阶级的“补天派”，而不是代表新的社会力量的“革命派。”他们只是想通过自己所提倡的某些改革措施，医治晚明社会的一些弊端，来维护封建社会的统治。只有随着资本主义生产方式和资产阶级的兴起，才能开辟出历史的新纪元。

第二十二章　明清的战争实践和兵学的发展

明清时期，是中国兵书产生最多的时期，也是中国古代兵学更加理论化和体系化的时期。这个时期的兵学之所以兴盛，除了频繁的战争实践外，明中叶以后出现的实学思潮也是兵学发展的重要原因。以经世致用，重实践、求实用为特征的实学家必然要关注当时社会生活中影响最为显著的军事问题。明清兵学的发展，是当时实学思潮 的必然产物，也是经世实学的一个重要组成部分。

第一节　明清战争的特点与兵学研究的高涨

战争实践直接推动兵学的发展。研究明清兵学必须首先阐明明清时期的战争和各种军事活动的基本特点。这一历史时期，战争的主要特点表现在以下几个方面。

首先，战争规模扩大，内容和形式亦更加多样。据《中国大百科全书·军事卷》记载，明代和明清之际著名的战争有24次。据《中国军事史·历代战争年表》记载，明代战争有579次，清代前期战争有245次。其中最著名的战争有：朱元璋、刘基、徐达等人所进行的创立明朝的战争，明成祖的靖难之役和远征漠北之战，

于谦指挥的北京保卫战，戚继光、俞大猷指挥的抗倭战争，袁宗焕守卫辽西的战争，李自成、张献忠领导的农民起义战争，郑成功恢复台湾的战争，努尔哈赤、皇太极、多尔衮灭亡明朝的战争，康熙、乾隆等平定北方的战争，等等。这些战争既有民族之间的战争，又有农民起义战争，和统治阶级内部争夺统治权的战争。其持续时期最长的战争还是发生在北御蒙古南抗倭寇上。由于社会矛盾的激化和军事技术的发展，明清战争规模更加扩大，形式更加多样。例如，明代的大小农民战争约 300 多次，有的战争如明末农民起义战争人数达数十万以至百万以上。明代的水战比前代也有很大发展，出现了装有火器的多桅多帆的宝船巨舰，能够在海上进行作战。郑和下西洋，船舰多达 200 余艘，官兵多达 2.7 万人。当时，这种海洋舰队在世界上也是处于领先地位的。此外，明灭元，明成祖靖难之役，都是由南方推向北方取得胜利，统一全国，在中国军事史上也是一种新现象。

其次，火器的普遍使用，促进了作战形式的变化。我国是世界上最先发明火药，使用火器的国家。但是在明以前，火器的使用尚不十分普遍，在战争上起主要作用的仍然是冷兵器。明清时期火器不但数量很多，而且也有所改进。最初的管形火器是前装填，发射石弹和铅子，以后又由单发发展到多节多管后装填，既可以单放，又可以齐放、连放，并开始装瞄准器，提高射击精度。火器的样式也日益增多，有火箭式的、地雷式的、水雷式的等等。明末的兵书《武备志》就辑录了 180 多种。明代后期还从西方引进了部分先进火器。由于火器的数量增多，明代已出现了独立的水师、炮兵、工兵以及其它技术兵种。骑兵的作用逐渐降低。明嘉靖四十三年(1563)，戚继光就曾以火器击退倭寇的骑兵。最早的车载炮营也在此时产生，平均每 12 名士兵就装有一门大炮。兵营与火器相结合，在新的基础上使古代的车战得到了部分的

恢复，对抗击骑兵起到了重要作用。

再次，明代创立了卫所制，在兵制上也具有新的特点。永乐以后，明代实行了与屯田制相结合的卫所制，这是一种军民分籍的制度。各个卫所的军户隶属于都督府，随军屯戍，世代为兵，实际上也是一种世兵制。英宗正统年间，屯田制遭到破坏，军士大量逃亡，遂改以募兵制为主。为加强中央集权，明代继续实行统兵权与调兵权的分离，调兵权掌握在君主手中。在军队编制上，明代建立了标、协、营、卫所等组织，除官军外，还建立了民兵，使兵制进一步完善。

在频繁的战争和各种军事活动的实践基础上，明清的兵学研究出现了新的高潮，成为我国古代兵书产生最多的时期。据《中国古代兵书知见录》记载，明代共有兵书 1025 部，其中存世 777 部，存目 246 部。据 1990 年出版的《中国兵书总目》统计，明代兵书有 1164 部，大多产生于明中期以后，特别是明清之际。明清兵学研究不仅数量多，还有一些突出特点，主要有：

一、门类增多，内容扩大，进一步使中国古代兵学体系化、理论化

明清兵书种类增多，内容扩大，实用性增强。例如，产生了军事地理、兵器制造、海防等新品种的兵书。战史、战例、训练作战、阵法、城防、军事丛书、各种兵书的辑评本、汇编本等也不断增多，研究内容更加广泛。其中关于作战指导的书有于谦的《经武要略》，何良臣的《阵纪》，何守法的《投笔肤谈》，孙承宗的《车营扣答合编》，揭暄的《兵经百篇》，尹宾商的《百豪子兵罍》，黄启瑞的《草庐经略》，王余佑的《乾坤大略》，年羹尧的《治平胜算全书》等。关于战史战例、名将事迹的书有茅元仪的《二十一史战略考》，王守仁的《历代武机捷录》，魏禧的《兵跡》，陈元素、黄道周等人的《广百将传》等。关于战略防御和守城的书有吴(袁)宫桂

的《洊澼百余方》，宋祖舜的《守域要览》，范景义的《战守全书》等。关于军事训练的书有戚继光的《纪效新书》，《练兵实纪》等。关于火器制造和使用的书有焦玉的《火龙神器法》，汤若望、焦勗的《火攻挈要》等。关于海防的书有郑若曾的《筹海图编》，胡宗宪的《海防图论》等。关于军事地理的书有顾祖禹的《读史方舆纪要》，李培的《灰画集》等。关于军事图籍和阵法的书有赵本学、俞大猷的《续战经总要》，汪绂的《戍笈谈兵》等。关于战争权谋的书有无名氏的《三十六计》等。这一历史时期，军事类书也大量增多，如茅元仪的《武备志》有200多万字，堪称我国古代的军事百科全书。王鸣鹤的《登坛必究》、唐顺之的《武编》也约在百万字以上。这一时期对历代兵书的注本也较前代增多。如赵本学、李贽、王世贞等注的《孙子》，刘寅、张居正等注的《武经七书》，汤显祖等注《阴符经》，归有光等注《吴子》、《尉缭子》，章婴编《诸葛亮集》等等。总之，这一时期的兵书，不仅门类比较齐全，还力图将古代兵学系统化，形成较完整的体系。如《兵经百篇》以一百字为各篇之目，诸如先篇、势篇、生篇等等，用以概括用兵的理论原则，以便记忆传诵。《百毫子兵詈》也把作战原则概括为36个字。《三十六计》共分六套计，每套之中又有六计。这些概括虽不尽确切，但都体现了作者力图把军事原则系统化的愿望。

二、火器的运用对作战方式产生了较大的影响，使兵学出现了一些新的面貌

明清的火器，不但数量、种类较前增多，而且战斗性能也有所改进，从而对作战方式产生了显著的影响，使兵学研究取得了一些新的突破。嘉靖四十一年(1563)，海口剿倭之役，倭寇的骑兵为第一线迎战明军。戚继光令部队用火器猛射，使倭骑全部惊散。这说明骑兵已经衰落，用火器装备的步兵已经代替了骑兵在战争中的重要地位。由于火器的普遍使用，在作战方法上也初步

形成了火力准备、火力突袭、拦阻射击等战术，并提出了冷热兵器的协同作战问题。一般是两军对阵未交锋时，先以火力冲击，用弓弩射杀敌人，使敌人大量减员；交锋之后，再用冷兵器短兵相接，与敌人肉搏。这样一来，火力战斗已开始成为战斗过程中的重要阶段，往往成为决定战争胜败的关键。英宗正统十三年(1449)，于谦保卫北京抗击瓦剌，就是采用多种火器守城的战法。在战斗队形上，已产生了低姿跃进的作战方式和分而疏散、灵活机动的阵式队形。如赵士祯的《神器谱》，记载有跪射姿势，戚继光创造的鸳鸯阵、三才阵等等，也已经改变了宋代按阵图摆成密集队形的作战方式。在城寨攻防上，这一时期也有很大变化。由于使用了火器，常常采用了强攻的手段。如李自成攻河南襄城、开封之战都采取了强攻的方法。与此同时，对城防的要求也日益提高，如在沿海要塞，加修工事，防止敌人强攻，从而也推动了军事筑城学的发展。火器的普遍使用也引起了指挥方式和军事训练方法的相应变化。冷兵器时代的战斗要求指挥员亲自带领军队冲杀，依靠兵对兵、将对将的白刃肉搏决定战争的胜败。火器增多后，如何组织运用各种冷热兵器去争取胜利，成了指挥员的重要职责。指挥员的主要任务已不是带队冲杀，而是根据战争情况的变化进行组织指挥。在这种情况下，战斗编组、战场管理和后勤工作都比以往艰巨和复杂，司令部的工作和通信连络工作也日益显得重要。进而对将帅修养和平时军事训练也提出了新的要求。

作战方式的改变直接推动了兵学的发展。明代一些兵书本着务实的精神，适应了新的作战需要，对有关问题作了具体论述，体现了军事思想的更新。例如，戚继光的兵书阐述了在火器条件下的军事训练方法，提出了车、步、骑协同作战问题。孙承宗的《车营扣答合编》则是论述在火器条件下车营编组和战术运用

的专著，书中提出了火器和各种兵器相配合，以充分发挥火器的作用问题。徐光启的军事著作也提出了发挥先进火器的思想，强调“先铳炮，次弓矢”，(《选练条格》)“非火器莫能御敌”(《火攻要略》)，对近世之最利火器，“大宜早计”(《徐光启集·拟上安边御疏》)。此外，还有《火龙神器法》、《火攻挈要》、《火龙经》等书专门论述了火器的制造和使用的技术问题。这些优秀的兵书都较充分地反映了当时的军事实践经验，体现了经世致用的实学精神。

三、随着边防、海防思想的发展，形成了比较系统的国防思想体系

明代比较重视国防建设。贯穿明代始终的国防问题主要是两个方面：一是对北方蒙古贵族的防御战略，一是对南方倭寇的防御战略。明代的兵学正是围绕这两个战略问题发展起来的。实践证明，在这两个方面，明代总的来说都取得了较好成果，表现了一定的积极防御思想。但是，明代对东北方面却疏于防守，缺乏远见，这是一个重大的战略失误。朱元璋统一中国后，为加强防御，曾在长城外的大宁、开平、东胜等几个主要方向上设置防御要点，形成辽东、宣府并列之势，内修长城增修关隘，组成内边和外边相结合的纵深防御。但从英宗以后，朝廷日益腐败，出现了宦官擅权，国势渐弱，对外由积极防御转变为消极防御，终于导致败亡。为了防止蒙古贵族入侵，明代提出了点、线、面相结合，机动与守城相结合的系统的防御思想。它主要包括两个方面：一是依靠长城固险要塞，以墙制骑。明代加固了长城，并沿长城内外设立“九镇”(又称九边)，各划防区，形成点线面相结合的防御体系。城墙和关隘、城堡相连，形成交叉火力，也有利于防守。二是建立精锐骑兵部队，重点驻守要地，使机动兵力与城守兵力相结合，以骑制骑。如在万历年间，为保卫北京建立了12个车营(约10万轮骑)，配有火器，作为机动部他，一旦有事即赶赴

驰援，以防敌骑长驱直入。为防止倭寇入侵，明代提出了建立海防的新问题。明代在沿海大量设防，形成比较完整的沿海防御体系。尽管在抗倭过程中，由于存在剿、抚之争，和水剿陆剿之争，有时举棋不定，但最后还是比较成功地解决了倭寇的问题。

明清的国防思想在兵学中有充分的体现。如戚继光、徐光启等人的著作都曾论述过有关国防战略的问题。郑若曾的《筹海图编》一书更是关于海防问题的集大成之作，他不但汇集了各种关于海防的看法，而且提出了御海洋，固海岸，严城守，海陆结合，多层次的设防思想，既重视守御近海，又重视防守海岸和城邑。这种看法是符合当时实际的。

四、实学思潮是推动明代兵学发展的重要因素

明代统治者既重视武备，亦重视对兵书的收集整理。明中叶以后，边患加剧，迫使明王朝更加重视武备问题，兵书也随之大量增加。

明清兵书兴盛的时期，也正是明清实学思潮兴盛的时期。实学思潮的某些代表人物，从经世致用出发，较多地论述了为当时社会急需的军事问题，对兵学的发展起到了推动作用。例如，曾任兵部尚书的哲学家王廷 相就大力提倡“文武兼资”的实学，认为“文绥太平，武辑乱略”，“鸿才实学，恒兼体而用之。”“文事武备，兼而有之，斯儒者之实学也。”（《策问》）从“文武兼资 ”的思想出发，他对那种“耻谈兵事，不齿孙吴”的“迂腐之儒”进行了尖锐的批评，进而提出了“备边御戎”的具体措施。曾任蓟镇将军的实学家陈第，对重文轻武的思想也作了尖锐的批判。在《一斋集·书扎烬存·答赵思国》中，他认为文武相通，“其道一而已矣”，都是国家所需要的实用之学，彼此不分高低。“志在经世，何论戎马经术。”他反对那种“以文为道为学，而以武为非道非学”的偏颇观点，认为文武都是道的体现。因此，“何学非兵”，“何兵

非学”，兵学和“六经”是相通的。他强调将帅要熟悉兵书，认为“兵书不可不读也，变化呼吸之间，千百人之生死系焉。”(《一斋集·松轩讲义·论兵》)对治军作战等一系列军事问题，他也作出了具体论述。此外，还有兵学家黄绾、崔铣、陈建、高拱、张居正、唐鹤征等人也都很重视研究军事问题，从而进一步掀起了儒者谈兵之风，在军事领域中深刻地体现了实学的精神。明末清初是中国实学思潮发展的鼎盛时期，同时也是明清兵学发展的高潮时期。明亡之后，在实学思潮 的代表人物中，有不少人直接进行抗清的武装斗争；失败以后，则隐居著书，致力于总结明亡的教训(包括军事上失败的教训)。因此，在他们的著作中也较多地论述了军事问题。例如，陈子龙、黄宗羲、陆世仪、顾炎武、王夫之、唐甄等人，都喜谈兵，实际上兵学已经成为实学思潮的组成部分。

五、“西学东渐”为中国兵学增添了新的血液

17 世纪，一批西方耶稣会教士进入我国传教，逐步把西方文化传入我国，特别是明末万历年间，以利玛窦为代表的一批传教士总结了在中国全盘推行天主教教义而失败的教训，采取了“以学术收揽人心”的办法。他们身着儒服，在学习《四书》、《五经》的同时，又大量地翻译和介绍西方科技书籍。“西学东渐”对中国传统文化进行了冲击，也对中国兵学的发展起到了刺激和推动的作用，给中国兵学的发展带来了新鲜的血液。徐光启主张引进西方的火炮技术，认为这是国家致盛治、保太平之策。“今日之战守而无大小铳炮，犹空手遇虎狼也”(《徐光启集·略陈台铳事宜并申遇见疏》)。德国人汤若望等还专门编写了介绍西方火器的兵书《火攻挈要》。清初的陆世仪已预测到西洋火炮有可能给中国传统的攻防体系带来极大的冲击，指出：“西洋之器其大者能摧数仞之城，能击数十里之远，当之者无不糜烂。自有此器

而守者不可以守，战者不可以战矣”(《思辩录辑要》17)。但是康熙中期以后，清王朝的政治统治已趋稳定，朝廷开始提倡程朱理学，压制经世实学，遂使实学思潮由盛而衰，被热衷于训诂考据的朴学所代替，兵学研究也开始沦为沉寂。1840年以后，在近代战争和新学思潮的推动下，兵学研究才日益活跃起来。但它已属于近代兵学的范畴了。

第二节　明朝中后期抗倭战争与兵学的发展

明中期以后，与北方蒙古贵族的战争日益减少，而与南方倭寇之间的战争则突出出来了。倭寇由当时日本的一些武士、浪人、商贩组成，他们经常在中国东南沿海进行武装掠夺和骚扰。这是因为当时的日本分裂成许多诸侯国，各诸侯国为壮大自己的实力，以通商为名，竟相以武装到中国沿海抢掠，并与中国沿海的豪族地主、盗贼相勾结，占领沿海一些岛屿、港口作为入侵内地(主要是苏、杭地区)的基地。由于明朝的政治腐败，武备松弛，致使倭患延续数十年之久。正是这一抗倭战争的需要，以经世致用为特征的明代兵学才得以兴盛起来。在明朝前朝(从开国至嘉靖以前)的150多年中，只产生了36种兵书。例如，焦玉的《火龙神器法》、于谦的《经武要略》、刘寅的《武经七书直解》等。嘉靖至明亡的120多年中，兵书多达1127种，其中仅嘉靖年间(共45年)就产生了75种。可见，嘉靖朝是明代兵学发展的一个转折时期，是明代兵学兴盛的起点。隆庆、万历年间(共59年)边境多事，兵书更多，约有232种。其中较为著名的有赵本学、俞大猷(1503—1579，福建晋江人，抗倭名将)的《续武经总要》、郑若曾(1503—1570，今江苏昆山人)的《筹海图编》、唐顺之(1507—

1560，江苏常州人）的《武编》、戚继光（1528—1588，山东蓬莱人，抗倭名将）的《纪效新书》、《练兵实纪》、何良臣（浙江余姚人，任游击将军）的《阵纪》、何守法（浙江解元人）的《投笔肤谈》、王鸣鹤（江苏淮安人，任骠骑将军）的《登坛必究》等。这些著作从经世致用的目的出发，总结了抗倭战争等方面的实践经验，继承和发展了中国古代的兵学理论，具有较高的学术价值。尤其是戚继光的兵书更是明代兵书的杰出代表作，集中地体现了兵学领域中的实学思想，对兵学的发展作出了重要贡献。在这里，我们以戚继光的兵书为主，并给合其它兵书，对这一时期的兵学中的实学思想进行论述。

一、总结了冷热兵器并用时代的作战指导思想，促进了作战方式的变革

宋以前的古代战争，使用的主要兵器是冷兵器，一般战争的形式是陆战，主要的兵种是步兵和骑兵。随着火药的发明，宋代开始使用火器。至明代中叶，使用火器更加普遍，军队配备冷热兵器基本上各占一半，有的军队还要超过这个比例。明代一直面临“北虏南倭”的国防问题，海战增多，兵种也随之增加。在这种情况下，作战方式必然相应地发生变化。诸如武器和阵法的改进和运用，各兵种的协同作战，机动灵活地运用集中兵力和攻守结合的作战方法等问题，都提到议事日程上来了。戚继光从时代需要出发，对上述问题的论述最为具体和系统，从而为历代兵学的发展作出了重要贡献。

（一）兵器和阵法的改进和运用。戚继光很重视兵器的改进，明确指出：“军中秘诀，称干比戈”，用兵必须认识“称比之术”。譬如彼以何器，我必求长于彼，使彼器未到我身，我器具先杀到他身上了。”“彼有神技，只短我一寸亦无用矣。”因此，对武器的要求是：“旧可用者更新之，不堪者改设之，原未有者创造之。”（《练

兵实纪·军器解》)他曾先后组织人研制优于倭寇的乌铳、倭刀、狼筅、刚柔牌、自犯钢轮火等多种水陆攻守武器,特别是乌铳由前装填改为后装填以后,提高了命中率,在战争中起到了很好的作用。火器的普遍使用,给作战方式提出了新的要求,同时还引起了阵法、战斗队形的改变。战斗一般被划分为两个阶段:交锋前先用枪炮和弓弩杀敌,交锋后再用冷兵器肉搏。在战法上也出现了开进、展开、野战、进攻、合围、搜索、警戒等形式。这就要求在阵法上作出相应的变化,如"疏而不断","密而不杂"、低姿前进、能分能合等等。戚继光所创造的以 12 人为基础的机动灵活的"鸳鸯阵"、"三才阵",已接近于近代散兵群的形式,充分体现了冷热兵器并用时代的特点,反映了作战方式的变革。除戚继光外,其它一些兵学家也提出了根据战争的发展改进阵法和武器的问题。反对华而不实,巧而无用之阵,认为阵法的要点是:"内外相推,大小相包:四面为一,触处为首","贵为奇正,有分合,利于相救,便于相守"。"因地形险夷之便而增损其数",使奇正变化无常,"奇亦为正之正,正亦为奇之奇,奇正之变,如循环之无端。"(《剑经》)何守法的《投笔肤谈》比较重视技术的作用,曾提出在实战中要重视运用燃火飞枪等先进技术,并介绍了飞、潜、动、植等自然现象,要求广泛地利用天地万物相生相克的规律,"察物之理,察物之用,总括其利,不遗微小。"(《物略》)广泛地把科学技术运用于战争。

(二)武器和兵种的协同配合。在冷热兵器并用时代,协同作战是一个突出的问题。戚继光对人和武器、战斗组织与不同兵种的协同配合问题作了较详细的论述,开创了诸兵种合同战术的先例,这是具有创造性的。他认为武器要"长短相杂,刺卫兼合",做到"长以救短,短以救长"(《纪效新书·束伍篇》),使远近、攻守、冷热等不同性能的武器有机地配合起来,以提高战斗力。在

车、步、骑、炮、辎以及陆军、水军的协同问题上，他作了更为详细的论述。在北方抗虏时，适应战争的需要，他在军队中建立了车营、步营、辎重营等编制，并配备了火炮。将车、骑、步、炮结合起来的车营在当时是一种新事物。由于协同不好等原因，开始时并未立即收到成效，因而遭到了不少守旧者的怀疑和反对。为此，他专门写了《辩请兵》一文，分析了车营的六种失败之道，有针对性地提出了六变之道，把没搞好协同配合看作车营失败的根本原因，认为配合不好，就会产生"临阵生死目前，心忙手乱，每致火药自焚"等情况。据此，他提出了以车为正，以步为卫，以骑为奇的协同战术。他说："故御冲以车，卫车以步；而车以步卒为用，步卒以车为强。骑为奇兵，随时指挥无定形也。""壁垒之间，马兵虽恃车为固，而缓急之阵，车兵必以马为锋。"(《辩请兵》)这种车、步、骑协同战术在防御蒙古骑兵的作战中发挥了重要的作用。在抗倭战争中，他要求水军和陆军协同配合，水军既能水战，又能成为水军陆战队"逼贼登山""会舟步战"。(《纪效新书·治水兵篇》)在陆战中，主要采用"鸳鸯阵"战法，使前后左中右各营相互策应。在水战中，提出了"兵船束伍法"的海战术，要求各种战船相互配合。这些协同战法保证了抗倭战争的胜利。

(三)正确处理攻守、众寡、奇正等关系，继承和发展了中国古代的用兵原则。戚继光指挥和参加的战争从总体上说，主要是保守国防的防御战争。但他反对单纯防御，而是主张攻守结合，其中涵含着积极防御的思想。他认为"御戎之策，惟战守二端"，"自古防寇，未有专言战而不言守者，亦未有专言守而不言战者，二事难以偏举。"(《纪效新书·守哨篇题解》)因此，战与守必须结合起来。例如，防御蒙古骑兵的袭扰，"须驻重点以防其驱，而又乘边墙以防其出没。"(《请兵破虏疏》)驻重兵的车营和未驻重兵的边墙都是守战的结合体。东营主要以机动作战，袭扰敌人，

但同时又是防守的依托。边墙主要是用来防守的，但同时又可以在墙外布置伏兵，进攻袭敌。他说："车营，战中之守也；沿边台垣，守中之战也。"(《议台兵习艺》载《戚少保年谱耆编》卷 7)由于战中有守，守中有战，把攻与守紧密地结合在一个统一的军事活动中，这就保证自己立于不败之地，既能保存自己，又能消灭敌人，争取胜利。他所创立的"鸳鸯阵"和车步骑协同作战法都具有这样的特点。此外，何守法的《投笔肤谈》一书，对攻守关系也有比较辩证的看法，他提出了"守之顺者攻之逆，攻之易者守之难"(《持衡》)的观点，认为攻守是一对矛盾，两者不可偏废，要根据不同情况，决定攻守对策。关于众寡分合问题亦即集中兵力和分散兵力的问题，戚继光也有比较正确的认识。他重视集中兵力歼灭敌人的用兵原则，认为"倭奴鸷悍技精，须用素练节制劲兵，以五当一，始为万全。"(《请重将权益客兵以援闽》)"非大创尽歼，终不能杜其再至。"(《戚少保年谱》卷 1)抗倭如同除草、治水，"芟草必除其根，治水必从其源。"(《经略广东条陈戡定机宜疏》)这样，才能避免"倭歼非尽"、卷土重来的后果。由于倭寇兵力众多，在数量上往往超过当地驻军，要歼灭敌人就必须采取集中兵力，速战速决，各个击破的方法。此外，他还采取了四面合围、打伏击、两个梯队轮番攻击等战术，都收到了很好的效果。在守卫蓟镇时，他强调集中兵力，重点防守，反对"无所不备，无所不寡。"他把 16 万大军分成 12 路，建立了 7 座车营，守卫长城一线关隘。并且注意加强各路联系，做到能分能合。这样，蒙古骑兵进攻任何一路，都可以做到多路驰援，以优势兵力战胜敌人的效果。

关于众寡、奇正等用兵原则，何良臣在《阵纪》一书中，也作了比较系统的论述。他强调三条用兵原则：一是识众寡之用的作战原则。在《众寡》篇中，他强调："识众寡之用者，胜"，并具体分

析了识众寡之治，求众寡之情，审众寡之敌等三个方面。识众寡之治在于正确使用各种人才，调动人马，合理安排，做到治众如治寡，使兵精可用，虽众不费其劳，虽寡其势不孤。求众寡之情就是要正确判断敌情，研究敌人兵力众寡情况的变化。要求通过现象看本质，不能只看人数的多少，敌众我寡也可各个击破。审众寡之敌就是根据敌我力量对比，作出正确的决策，力求做到以众击寡。即使在极端不利的情况下，也要以"必死"，"乐死"的决心去寻找战机，扭转危局。二是奇正相生的作战原则。在《奇正》篇中，他强调了奇正的相互渗透，相互转化。他认为在一般情况下，正面对敌为正，出敌意外为奇。但是有正内之奇，奇内之正，彼此互藏奇正。这是主将根据战争形势来决定，因而不是一成不变的。他还把奇、正、伏三者结合起来，认为三者不可能缺一。正兵如人之身，奇兵如人之手，伏兵如人之足。有身而后有手足。三者的运用又必须以虚实之情为根据。奇正和虚实是紧密结合在一起的，既知奇正之术，便可得虚实之情，亦即利用奇正变化来侦察敌情。三是因势取胜的原则，在《因势》篇中，他概括了"五因"，即因敌而变，因人而异施，因地而作势，因情而措形，因制而立法"。要求在作战中，"因敌之势而致胜，因我之气以决胜，因敌之利以必胜"。这也就是要求人们把握战机，因势利导，待机而动，利用战机去争取胜利。

二、根据抗倭战争的要求，提出了系统的海防思想

明代的海防思想，集中地体现在郑若曾的《筹海图编》这部兵书中。该书从"不审形势，不可以施经略"(《中国大百科全书·中国历代军事史分册》第 504 页)的思想出发，根据海防的地理形势和军事情况，提出了一套周密的海防战略思想，这是史无前例的。其主要内容是：

(一)御海岸、固海岸、严城守的多层次防御体系。当时的官

吏对海防战略有过不同的看法，往往强调各自不同的方面。在对倭作战中曾有过“剿抚之争”和“水陆之争”。但由于明朝内部派系相互攻击，争权夺利，使两种主张都未真正贯彻，反而招致失败。在“水陆之争”中，应天巡抚翁大立等人主张以水军为主，认为“出海会哨，勿使入港，此为上策”(《中国历代战争史》第十四册，387 页)。俞大猷、戚继光等人则主张以陆军为主。俞大猷认为“我就所短而彼用所长，邀击海上，未为良策”。戚继光也说：“水陆兼司，陆战尤切。”(《纪效新书·总叙》)《筹海图编》辑录和综合了各种言论，作了较全面的概括，形成了比较系统的看法。其基本内容是：“防之于海”，“哨贼于远洋”，“击贼 于近洋”，沿海各府“协谋会捕”，击敌于将至。在要害处设察，击敌于将登。严守要害之城，坚壁清野，击敌于疲困，歼敌于城下。这是一个有重点、多层次的海陆策应防御体系。其中御海洋是海防战略的核心。这是因为“防海之制谓之海防，则必宜防之于海，犹江防必宜防之于江，此定论也。”(《筹海图编 》卷 12，《御海洋》)当时明水军虽然尚不强大，不足以在海上全歼倭寇，但仍占有优势，所以该书强调把好海洋一关。认为：“哨贼于海洋而不常厥居，击贼于近洋而勿使近岸，是之谓善体立法之意，而悠久可行矣。”(同上)接着，他又引唐顺之的话说：“贼至不能御之于海，则海岸之守为紧要第二义。贼新至，饥疲，巢穴未成，击之犹易；进入内地，纵尽歼之，所损多矣。”(卷 12《固海岸》)

(二)海陆策应、攻守兼施、攻守结合的积极防御思想。该书在从总体上论述防御战略的同时，提出了“攻之中有守，守之中有攻”的作战原则，认为“攻而无守则无根，守而无攻则无干。”(卷 12《严城守》)这是一种积极防御的观点。在海战中要做到攻守结合，就必须重视水陆策应问题，要求在海岸设置游击将军统领马步游兵，往来游击，以便策应。这样，“贼船潜入海口，则水兵

星罗于其外，陆兵云布于其内”(《固海岸》)，就可以实行水陆夹攻，击败敌人。

(三)点面结合，突出重点，形成严密的防线。郑若曾提出在沿海普遍地进行巡哨，有效地组织“协谋会捕”。各地要具体划分防区，互相支援，协同作战。但由于海岸绵长，“自广至辽，迢迢数千里，贼舟无处不可登泊，港堡无处不当设备。若一一而照拂之，则将帅之精神有限，分用于无关系之地，则其有关系者，反而遗而不到者矣。”(《严城守》)因此，他又强调突出重点，在倭寇入侵要冲设立多道海上防线，“以遏要冲”。同时，还要守住沿海重要岛屿，使倭寇来不得停泊，去不得接济。对重点海岸和重要城镇，也要屯驻重兵。只有这样，才能做到点面结合，形成万无一失的严密防线，保证自己立于不败之地。

(四)发动民众，实行民兵联防。郑若曾非常重视民众的力量，认为沿海渔民，人船惯习，不畏风涛，并熟悉沿海地理。要求有效地把他们组织起来，注册登记，发给身份证明，“无事听其在海上生理，遇警随同兵船追剿。此则官兵无造船、募兵之费，而民灶有得鱼、捕盗之益。”这是一举两得，利国利民之举。在守城战斗中，城镇居民也要同军队一起战守，乡村居民则帮助军队“坚营清野”，使“贼进不得攻，退无所掠，计自穷矣。”(《严城守》)这种依靠兵民联防抵御外敌入侵的思想是十分可贵的，它在抗倭战争中起到了重要作用。当时，戚继光也强调将攻守方法教给渔民，组织沿海人民抗倭，积极争取地方有效地支持部队，从而保证抗倭战争的胜利。

三、全面继承和发展了古代的治军、练兵思想，形成了较完备的兵学体系

治军、练兵思想是戚继光兵书的主要内容。正如他在《纪效新书·自序》中所说，他的书“集训练士卒条目，自选田畝民丁，

以致号令、战法、行营、武艺、守哨、水战，间择其实用有效者，分别教练，先后次第之，各为一卷，以诲诸三军俾习焉。”我国古代兵书历来偏重于用兵谋略的论述，而对治军、练兵问题往往只提出过一些基本原则，没有具体展开。戚继光曾说过：“孙武之法，纲领精微莫加矣，第于详细节目，则无一及焉。”(《纪效新书·自序》)孙子对治军，练兵问题确实缺乏具体论述，历代兵家对此也是语焉而不详。但是，随着战争的发展和军事技术的进步，职业军队的训练问题越来越显得重要。如果没有系统的训练理论和方法，造成一支训练有素的军队，再高明的谋略也是难以实现的。戚继光对于练兵和练将、人和武器、练胆和练艺、分练和合练、赏罚和教育的辩证关系，都作了深刻的分析，并作了一系列具体的规定，形成了比较完整的兵学体系，从而全面地发展了古代的治军思想，形成了比较完备的兵学体系，从而全面地发展了古代的治军、练兵思想。这在军事学术史上是一个巨大的贡献。何良臣的《阵纪》一书，针对当时“将乏良将，兵无练锐”，“民骄备弛，战士困苦”，面临“国贫”、“国乱”、“国危”、“国灭”(《率然》)的局面，竭力要求整顿明王朝军备，以选练为先，革新军制，变用古法，以达到治军保国的目的。该书的治军思想是四个结合，即治军与保国相结合、募选与训练相结合、礼治与法治相结合、练胆与练艺相结合。这和戚继光的思想是一致的。

(一)组建军队，严格节制。鉴于抗倭初期，因部队节制不严成效甚微的教训，戚继光在创建新军(被称为戚家军)时，就对军队的组建提出了严格的要求。在选兵时，他就强调选兵要精，不要城市油滑之徒，而要“乡野老实之人”。“臂力骁壮之人”，亦即素质较好、体格健壮的农民和矿工。选好的兵还要按队、旗、哨、总的编制严密地组织起来，层层节制，进行严格管理。这样，才能做到“以简驭繁”、“譬如竹之有节，节节而制之”。(《练兵实纪·

练将》)军队编制要和练将相适应,使一切阵法"只在伍法中变化。"(《纪效新书·束伍篇》)统一的号令和严格的纪律是管理和节制部队的根本问题。"号令旌皆治军之要"。"兵众而不知律,必为众所乘"。(《止之堂集·愚之稿·大学经解》)为此,他制定了一系列具体的制度,号令、军纪,使"金鼓各有所用,音不相杂;旗各有所用,色不相杂"。(《练兵实纪·练将》)纪律包括民众纪律、战场纪律、对俘虏的纪律等等。他还把这些制度和规定编印成册,"宣谕军众","练将册给将,练卒册给卒","各于长夜,每队相聚一处"学习,务要记熟,并且贯穿于"各歇家之时"的日常生活中,"虽闲居坐睡嬉戏亦操也。"(《练兵实纪·纪效或问》)他以"非严不克"的精神,严格贯彻执行这些制度,并根据执行情况,做到赏罚分明,其目的是尽快把老百姓训练成有纪律、听指挥的英勇善战的军队。《阵纪》一书中也十分重视募选和训练,认为募兵"宜于乡落田农,深畏市井狡猾。"(《募选》)这种观点其实也是当时不少将领的普遍看法。该书还强调,"募贵多,选贵少"的原则,认为多则贤愚不分,少则乃有精锐。按照真才实行选锐的原则,是"首取精神胆气,次取膂力便捷",切不可选"误军之奸"、"乱纪之卒"。(《募选》)还要根据兵卒的特长来选拔和使用人材,成立各种专业队(如异术队、胆勇队、敢死队、材士队等等)。关于训练,它提出了"五教不易之大纲"(《教练》),即教目、教耳、教心、教足、教手。教耳目是训练士兵明号令,识变号;教手足是训练士兵灵巧、气力、熟进退。教心是训练士兵勇取精神。通过"五教"就能使士兵成为"教练之卒",使军队成为武艺精、胆气壮的节制之师。

(二)从严练兵,练胆练艺。戚继光十分重视军事训练,指出:"守不忘战,将之任也;训练有备,兵之事也。"(《练兵议》)特别是他提出一套从实战出发,严格训练,行之有效的练兵方法,颇有

创新精神。例如，强调营阵、战术训练，重视火器训练，主张“因地制阵”，训练“变化之法”。要求平时训练比实战更为严格“练手力，凡平时各兵所用器械，轻重分两，当重于交锋所用之器”(《练兵实纪·练手足》)，以便战时更能得心应手。训练要经常进行考核，同时要循序渐进，先技术，后战术，先单兵分操，后合练，“使数万人联异为同，聚少成多，合寡为众”(《练兵实纪·登坛口授》)，以期齐勇之用。在训练中，他还强调人和武器的结合，认为人和武器相比，人更重要。“有精器而无精兵以用也，是谓徒费；有精兵而无精器以助之，是谓徒强。”(《纪效新书·手足篇》)武器“不得其人，则制于人也。”还要求对每个士兵“皆因其材”，而授于不同的武器。重视练艺，又要重视练胆。他认为“练胆气乃练之本”，“气发于外，根之于心。”(《练兵实纪·储练通论》)关于练胆与练艺的关系，何良臣在《阵纪》一书中强调两者应该兼备，“善练兵者，必练兵之胆气”，(《教练》)而练胆气又必须练兵之武艺，如果不练耳目手足，有绝技在身，胆气也是没有保证的。这种看法是比较全面的。此外，王鸣鹤在《登坛必究》中也提出了很有价值的论点。他从“国家多事”的形势出发，主张“储将”练兵，强调在军事训练中要做到“兵将相识”。“使兵识将意，将识士情，投之而往，如手之使指”。(《经武》)如此就能无往而不胜。

(三)卫国保民，爱护士卒。戚继光不仅重视军事训练，而且重视思想政治教育。他认为军队“无非以保民为职”，军人应以“卫国保民为念”。(《经略广东戡定机宜疏》)为了把卫国保民思想贯彻到士兵中，就必须进行思想政治教育，亦即他所说的“练心”。他认为“练心则心自壮”，“气根于心则百败不可挫。”(《练兵实纪·储量通论》)并且以生动通俗的语言教育士兵“思量在家种田时办纳的苦楚艰难”(《练兵实纪·练胆气》)，要求士兵爱护民众，为保民而杀贼。教兵首先必须爱兵。他在治军中贯彻寓言

于教，严中有慈的原则，经常要求将领爱护士卒，与士卒同甘共苦，“察士卒饥饱劳逸，强弱勇怯，材技动静之情，”以“身率之道”。“倡忠义之理”，做到“以诚感诚”(《纪效新书·胆气篇》)，“非独临阵身先，件件苦处要当身先”，“非独患难时同滋味，平处时亦要同滋味。”(《纪效新书·纪效或问》)

《阵纪》一书在思想政治教育上，强调治军与治国相结合，礼治与法治相结合。这和戚继光的卫国保民的思想不谋而合。该书从战略高度认为治军应以治国为基础。在治国的基础上，还要对军队实行礼治，使军队“必尊敬令以习艺，知忠义以自恃”，做到“其心能和，其气能激，则士不劝而自战，不守而自固。”(《束伍》)该书从赏罚严明的角度，强调重赏严罚，无论贵贱，小善必赏，小恶必罚。“杀及权幸，赏及牛童”，做到公平，“无容军中私议”。(《赏罚》)

(四)练将从严，尊德重才。戚继光在论述练兵的同时，特别重视练将，认为“练兵之要，在练将”。“练将譬如治本，本乱而末治者，未之有也。”(《纪效新书·练将篇》)在练将上，他既重将德又重将才，提出德、才、识、艺兼备的要求，并把将德放在第一位。认为将领必须做到“光明正大，以实心行实事，思思念念在于忠君、卫国、敬人、强兵、爱军、恶敌”，“一心一意从民社上起念。”(同上)如果缺乏将德，即便有张良之智也是无济于事的。仅有将德是不够的，他还要求将领熟识营阵、兵法，学会各种武艺。选拔将领要在“置诸战阵之后，将实境以试之。试之既久，小委以尝之。尝之无疑，然后可用。”(同上)这些观点即使在今天也仍然有借鉴意义。

四、注重实效、强调经世致用的实学精神

明清时期的兵书，在实学思潮影响下，非常重视实用。他们从当时战争的需要出发，对治军、作战诸问题，突出“实”、“效”二

字。正如《纪效新书·自序》中所说：'夫曰纪效，明非口耳空言。曰新书，所以明出其法而不泥于法，合时措之宜也。"《阵纪·序》中也强调该书"凿凿足当实用"。这种突出实效、实用的思想，鲜明地体现了经世致用的实学精神。

（一）注重实用的练兵思想。戚继光强调练兵注重"临阵实用"。他"颇知于切实处用力"（《大学经解》），坚持"兵事须交实际"（《纪效新书·练将篇》），并对当时搞花架子的"舞打之法"进行了尖锐的批评。他说："今所习所学，通是一个虚态，其临阵的真法真令，真营真艺，原无一字相合。及其临阵，又出一番新法令，却与平时耳闻目见无一相同。如此就操一千年，便有何用？临时还是生的，且如各色器技营阵，杀人的勾当，岂是好看的。今之阅者，看武艺，但要看周旋左右，满片花草；看营阵，但要周旋华彩，视为戏局套数。"（《纪效新书·总叙》）他主张从实践要求出发训练士兵。认为"设使平日所习所学的号令营艺，都是照临阵的一般；及至临阵，就以平日所习者用之，则操一日便有一日之效，一件熟便得一件之利。"（《纪效新书·总叙》）在《练兵实纪·练营阵》中，他又指出："夫金鼓号令、行伍营阵，皆战事也。必曰实践谓何？只缘往时场操，习战虚夸。号令金鼓，走阵下营，别是一样家数，及至临阵战，却又全然不同。平时所习器技舞打使跳之术，都是图面前好看花法之类，如至临阵，全用不对。却要真正搏击，近肉分枪，如何得胜？文如平日只用短小竹箭，临（阵）时射大箭，高下如何得中？大炮平日不演习，临（阵）时远近如何着对（准）？又如火箭，平日不放过，临时却放高了，或落在眼前，安得实用？就是昼夜在教场不歇手习，一不合式，徒费劳苦，还是不习一般。若是平日教场所操练，金鼓号令、行伍营阵、器技手艺，一一都是临阵一般，件件都是对大敌实用之物，便学一日有一日受用，学一件有一件助胆"。他反复强调学习临阵实用之艺，决不学

“不是临阵实用的舞打之法”。对於制造武器，他也强调“实用有效”之物，反对使用“淫巧繁多”之物。对于将领要求“置诸桴鼓实用之间”，(《纪效新书·练将篇》)进行培养和考验，可以说，他的全部练兵思想都闪发着重实用、重实效的实学思想。

(二)从实际出发，强调“算定战”思想。在作战指导思想上，戚继光提出了著名的“算定战”思想。他认为战争有三种打法：即“算定战”，“舍命战”、“糊涂战”。要想取得战争胜利，就必须打“算定战”。在未战之前，“件件算个全胜”，使敌“寸刃不能伤我”。(《练兵实纪·登坛口授》)如果打冒险莽撞的“舍命战”，和既不知彼又不知己的消极被动的“糊涂战”，就必然要打败仗。要打“算定战”，就要做到知彼知己，根据敌我双方的实际情况进行谋算。他十分重视研究敌我双方的国情、军情，指出：“多算固用兵所贵矣！然必先知彼而后可以语算。贼情不察，庙算何由定哉？”(《经略广东戡定机宜疏》)从战争准备到战争实施，从宏观的战略部署到微观的具体战斗，他都要求在知彼知己的基础上，充分发挥主观能动性，造成对敌优势，制定出系统周密的计划、方案，件件算个全胜。这是对孙子的“庙算”思想的创造性的发展。他强调战前侦察和收集情报，要求将领亲临前线，“遍察军情虏壮”，并“多采广探”，“追随敌之动静”，以及采用沙盘、地图等形式告知将领敌情，“使各头目了然如素履。”(《纪效新书·纪效或问》)正是由于以知彼知己的“算定战”为指导，他才能根据不同的时间、地点、条件，制定出符合实际的作战方略。在抗倭战争中，他根据东南沿海多山岭沼泽，道路崎岖，以及倭寇活动分散，剽悍技精等特点，采取了积极进剿的攻势战略和以“鸳鸯阵”为基础的战术。在守蓟镇时，根据北方地势广阔，交通便利，以及蒙古骑兵众多，行动迅猛等特点，采取了车步骑联合战法和积极的防守战略。这些都取得了很好的战争效果。

知彼知己的“算定战”思想，在当时的其它兵书中也有反映。如著名学者唐顺之在《武编·料敌》中强调：“不明敌人之将不先举，不明敌人之士不先阵”。只有如此，才能做到“以众击寡，以治击乱，以富击贫，以能击不能，以教卒练士击殴众白徒。故百战百胜也。”另一兵学家何守法在《投笔肤谈》一书中，特别强调“以我量敌，以敌量我”，将敌我双方势力作比较。他说：“凡两军相拒，匪我谋敌，敌亦谋我。”(《敌情》)因此，要周密考虑敌我双方的情况，使我方“难保得必胜，也保得必不败。”(《家计》)认为“得天时者胜，得地利者胜，得敌情者胜，得士之心者胜，得事之机者胜。”(《战形》)同时要求发挥人的主观能动作用，制定出正确的战略方针，重视“正权”，掌握”兵机”，实施灵活指挥，从而做到“敌之实，我虚之；我之实，敌不可得而虚之”，(《兵机》)以确保战争的胜利。

(三)“临阵制变”的用兵思想。战场上的形势是千变万化的。要真正做到打“算定战”，还必须根据战争形势的变化，随时修正原定计划，使之更符合战场的实际情况。戚继光一贯主张“用敌转化，因变用权，因人异施，因情措法。”(《纪效新书·纪效或问》)他反对机械地照搬兵书和简单地执行命令，并把兵书比作药铺、药方，指出“百法具备，即药肆也。为将者，要先知士伍之情，山川之形，认察敌人动静，即问病诊脉之医也。”因此，对兵法要“师其意而不泥其迹”，“善用兵者，因敌情转化，其法已云然矣。而不知善操习者，亦因兵情转化，岂有一定之习哉！善用形者，亦因地形措战，岂有一定之阵哉！”(《纪效新书·操练篇》)他所创立的“鸳鸯阵”就是针对不同敌情可以一分为二变成两仪阵，也可以一分为三变成三才阵。这种灵活多变的阵法是他“临阵制变”思想的具体表现。《投笔肤谈》作者也提出了“用兵之法，主客无常态，战守无常形。”我方应掌握主动权，乘敌之隙，“藏机

误敌”，“韬其所长，交其所短”，“乘疑可间，乘劳可攻，乘饥可困”，(《达权》)以争取胜利。

第三节　明清之际战争重点的转移与兵学的进一步发展

明代自万历以后，急剧走向衰亡。东北女真族努尔哈赤以武力统一了女真各部，建立了后金政权，并向明王朝发动了大规模进攻，敲响了明王朝覆亡的丧钟，遂使明代的国防形势由主要防御“北虏南倭”转向防御后金进攻，不但作战对象发生了转移，而且战争规模更加扩大，次数更为频繁。内忧外患齐至，民族战争和大规模的农民战争交织在一起，在全国范围内燃起了熊熊的战争烈火。同时，在“西学东渐”的高潮中，西方的先进军事技术遂大量传入我国，对我国兵学产生了深刻影响。明清之际的兵学就是在这样的历史背景下兴盛起来的。

明清之际的兵书数量呈现出猛增的趋势。据《中国兵书总目》统计(不同版本分别计算)，在泰昌，天启时期的 8 年中，就产生了 108 种；在崇祯时期的 17 年中产生的兵书，竟达 703 种之多。这个时期的兵学研究者，大多出生于明代而逝世于清代。新旧朝代交替时期的激烈战争是他们从事兵学的主要推动力。许多兵书作者都从经世致用的实学立场出发，力图挽救明王朝的危亡。这种愿望尽管未能实现，但却为中国兵学留下了宝贵的军事遗产。清代在巩固了对全中国的统治后，开始压制兵学的研究，遂使兵书数量急剧减少。在道光以前的百余年中，仅有兵书 200 种。直到近代，由于反对西方列强侵略战争的需要，兵学才又兴盛起来。明清之际的主要兵学著作有：孙承宗(1563—1638，今河北高阳人)等人的《车营扣答合编》、茅元仪(1594—约

1644，今浙江吴兴人）的《武备志》、徐光启（1562—1632，今上海人）的《兵机要谈》、《选练条格》、《火攻要略》、黄道周（1585—1646，今福建漳浦人）等人的《广百将传》、汤若望（德国人）等的《火攻挈要》、黄启瑞的《草庐经略》、无名氏的《三十六计》、揭暄（今江西广昌人）的《兵经百篇》、尹宾商（郢中人）的《百毫子兵钤》、袁（吴）宫桂的《洴澼百金方》、顾祖禹（1631—1692，江苏无锡人）的《读史方舆纪要》、李培（1672—？，今河北人）的《灰画集》、年羹尧（？—1726，浙江人）的《治平胜算全书》、汪绂（1692—1759，今江西人）的《戊笈谈兵》等等。此外，在王夫之（1619—1692）、顾炎武（1612—1682）、唐甄（1630—1704）等人的著作中也含有不少军事思想和专门议兵的篇章。明清时期的兵学，充满着实学精神，主要表现在以下几个方面：

一、“西学东渐”与火器技术的发展

明代后期，西方的一些先进的科学知识和技术，其中包括火器技术，开始传入我国。例如，意大利人、耶稣会教士利玛窦于万历二十九年（1601）到了北京，并与明代科学家、曾任礼部尚书的徐光启合编过《几何原本》。徐光启对发展西洋火器也十分重视。他认为对已配有火器的后金，“惟尽用西术，乃能胜之，欲尽其术，必造我器尽如彼器，精我法尽如彼法。”（《西洋神器既见其益宜尽用疏》）他热衷于西洋火器的研究与制作，请来了西洋火铳手和懂得火器技术的传教士，研究火器，并对士兵进行技术传授和战法训练，进而产生了用先进的西法、西器和西人训练军队的思想。他和李之藻等人曾建议朝廷拨款建立专门的火炮部队，并认为西式大炮“其材美，其工巧，其费巨”；“放铳之人明理识算，兼诸技巧，所给禄秩甚优，不以厮养健儿畜之。”（《明经世文编》卷 83）1629 年，皇太极率军袭击北京时，他又上奏崇祯皇帝，主张凭坚城固守。他说：“古时无火器，故非战不能守城，今火炮既

能杀贼于城外，是坐而战胜也。若城外胜负难期，不如守城为稳。”(《徐光启集》第 280 页)结果，这次战役明军靠火炮的优势取得了胜利。可以说，徐光启是我国重视西方先进火器的第一人，他对明末武器装备的提高和军事技术的发展作出了重要贡献。

最能体现“西学东渐”对我国兵学影响的兵书是《火攻挈要》。这是明末系统总结火器、火药制造和使用的技术著作。德国人汤若望讲授，安徽宁国人焦勗记述，河北涿鹿人赵仲修订。该书成书于崇祯十六年(1643)，共 4 万余字，图 27 幅，原分上下两卷，另附《火攻秘要》一卷。后改为上中下三卷。当时，朝廷为适应同后金作战的需要，在北京设立了铸炮所，聘请天主教耶稣会教士汤若望监制新式大炮，并要他将西方技术传授给工部“兵仗局”。于是焦勗集“兵书之要旨，师友之秘传，及苦心之偶得”(焦勗《自序》)，编成此书。上卷详述火铳种类，如佛郎机、鸟机、火箭等及制造工艺；中卷分析介绍各种火器的制作、贮藏、性能和火铳的试放、安装、教练、搬运等方法；下卷讲火器制造中的一些注意事项及战术运用。这本关于火器技术的重要著作比较重视理论和实践的结合。它不但评介了欧洲先进的军事技术知识，兼及广泛的自然科学知识，而且总结了明军同后金在火器作战上的经验教训，鲜明地体现了“西学东渐”对我国军事的影响，从而促进了西方新式火器在我国的进一步传播，在中国军事史上占有一定地位。除此书外，明末还有一些著作也很重视火器的制造和运用问题。如茅元仪的《武备志》收录军用器械 600 余种，其中火器达 180 余种之多。此外，还有赵士祯的《神器谱》、孙承宗的《车营扣答合编》、韩霖的《慎 守要录》、孙元化的《西法神机》、张焘、孙学涛的《西洋火攻图》等都对中西火器作了介绍。这些著作预示着热兵器时代的来临，在中国军事思想史上是一个飞跃。

需要指出的是，徐光启、汤若望，焦勖等人提出的关于新式火器的思想并未为明朝统治者所完全采纳。相反，却遭到了许多守旧大臣们反对。例如崇祯时的给事中卢兆龙就曾接连上疏反对招募葡人制造西式火器，声称“堂堂天朝”，何必外夷教演“然后扬威哉”，“华夷有辨，图法常存。”(《崇祯长编》卷 34)理学家刘宗周也反对召用传教士汤若望监造西洋大炮，并上奏皇帝说：“臣闻国之大事，以仁义为本，不讲兵法，任敌所到即陷，岂无火器？反为敌用。若堂堂中国，止用若望铸炮小器，恃以御敌，岂不贻笑远方？”(李逊之《三朝野 记》卷 7)一些墨守陈规的守旧将领甚至指责徐光启等主张选拔军士训练火器技术是骚动海内，“无非是骗官盗饷之大谋”，“以朝廷数万之金钱，供一己逍遥之儿戏，越俎代庖其罪小，而误 国欺君其罪大。”(《徐光启集》第 216 页)由于明末政治日益腐败，宦官朋党之祸日盛，朝臣结党营私，不顾国家安危，再加上思想保守，阻碍了火炮技术的发展，致使徐光启等人倡导的军事改革未能完全实现。在此期间，原来在火炮装备上处于劣势的后金，却励精图治，积极组织汉人工匠仿造西洋大炮，并赐名为“天佑助威大将军”(又称红衣大炮)，同时建立了以汉兵为主的炮兵部队和大量招降明军大炮部队，给以特别优厚的待遇。进而在火炮装备上由劣势转化为优势。1631 年，后金吸取了辽远之战失败的教训，组织了一批汉人工匠，制造了第一门红衣大炮。1642 年松锦战役时，已出现了“酋(后金军)铸百炮而有余，我(明军)铸十炮而无力”的情况。清顺治初年，清军制炮规模更大，已远胜明军。清军之所以能最终战胜明军，取得全国政权，原因是多方面的。其中清军重视发展火炮技术，并在火炮装备上取得了优势，是一个不可忽视的重要原因。火炮的大量使用，使强攻城寨成为比较容易的事情。清军正是运用“骑兵加炮兵”的战略战术而最终战胜明军的。明亡后，清顺治帝见到

徐光启关于建议引进西洋火器的《徐氏疱言》后，曾经“读不释手，叹曰：使明朝能尽用其言，则朕何以至此耶！”（张星曜：《徐光启传》）明王朝在发展西式火器问题上夜郎自大，举棋不定，贻误时机，终于受到了历史应有的惩罚。

二、根据作战对象的特点，改进战略战术和军事训练的思想

明清之际的兵学和战争实践的联系比较密切，鲜明地体现了实学思潮对军事学术的影响。不少兵书都注意根据作战对象的特点来研究战略战术问题。其中最突出的是孙承宗等所著的《车营扣答合编》。该书是孙承宗经略蓟辽时，与赞画鹿善继、总兵马世龙、副总兵茅元仪等人在战地讨论军事问题的记录整理而成，其中《车营百八答》多由鹿善继、茅元仪执笔。全书由《车营总说》、《车营百八扣》、《车营百八答》和《车营百八说》、《车营图制》等组成，7万余字。通过问答、说、对、图等形式解说回答了108个问题，包括车营编组方法、营阵布列、行军作战、后勤保障等。而贯串全书的中心思想则是论述明同后金在辽东作战中的车营编组和火器战术的运用。它是当时战争实践经验的理论总结，反映了冷热兵器并用时代，车、步、骑、炮、辎结合运用的作战特点，因而在军事思想史上有较高的学术价值，为后人所推崇。车营即把许多战车联结起来，作为防守的屏障。这种方法虽古已有之，但从明代中期的俞大猷、戚继光开始，车营才开始由装备大炮、火器的车兵与步、骑兵配合布列成阵进行战斗。到了明末，由于西方先进火炮的传入中国，火器威力大增，使战争面貌和作战方式发生了重要变化。如登州莱阳之战，双方火炮攻守持续半年之久，出现了百炮对射的场面。为了适应这种变化，孙承宗等人继承和发展了戚继光的车营战法，以步、骑、炮、车诸兵种编成合营纵深配置的战术，它运用各种火力与车阵（野战屏障）相结合，以抗击与扼制后金优势骑兵的突驰。布阵时，战车在前，步、

骑兵排列在后，每营约 6000 人，由主将统一指挥，不但用于防御，而且用于进攻。火器配置，步兵有鸟枪，佛郎机在前，三眼枪、火箭在后；骑兵则以弓箭、三眼枪、火枪交替使用。步骑兵的作用是利用炮火掩护从侧翼进行反冲击。这种战法已类似近代战争史上的合成军战术，如多兵种火炮配置列阵方法和在防御、攻城、行军遭遇、渡河进攻、海岸登陆等灵活变化的战斗队形等，都含有近代战争的某些特点。《车营扣答合编》一书充分反映了这些特点。它重视发挥火器的作用和各种兵器的配合，强调“用车在用火”，“用火在叠阵（步骑炮重叠配置）”，（卷 2，孙承宗《百八扣序》）使车、步、骑之间交互更迭，各显其长，以纵深叠阵的方式，保证火力的发扬。在作战方法上，它强调机动灵活，不泥古，不拘常，“相机而行”，“随地制形”，因敌制宜，因情调用，使各种兵器“俱得其宜”。从实战来看，这种战法基本上是成功的。他经略蓟辽 4 年，主持修建宁远等大城 9 座，堡 45 座，练兵 11 万，拓地 400 里，有效地扼制了后金的进攻。其继任者袁崇焕也说：“兵不利野战，只有凭坚城用大炮一策”。（《明史·袁崇焕传》）这说明应用火器抗击骑兵已成为一种有效手段。可惜由于朝廷的腐败，这种战法并未能得到充分的发展。特别是当清兵火炮装备已取得了优势，仅仅依靠火炮分散守城，就变成了消极防御，已无法阻止清军的进攻了。

徐光启的军事著作也具有很强的针对性。他运用科学家的求实精神进行军事研究，提出了不少独到的见解和取胜的谋略。例如，他全面分析了明王朝所处的敌我形势，批评一些人“疏言四路出击，此法大谬”（《徐光启集·敷陈末攻以殄凶酋疏》），进而提出了对后金先求我之可以守，次求我之可以战，次求我之可以大战的持久防御战略。可惜明王朝未完全采纳他的意见。相反，1619 年，以主力冒然进攻后金，结果招致惨败。以后又转为

消极防守，终致败亡。在作战方法上，他反对分兵把口，穷于应付，主张重兵设防，攻守结合，认为“散而守，不如紧而攻”，“宜以战代守”。(《拟上安边御虏疏》)他十分重视火器在战争中的作用，认为火器终将取代冷兵器，引起作战方式的变革。因此，主张对戚继光所建的车营加以改进，使之成为一支以火器为主的机动部队。他具体研究了车营的编制和战法，提出每营4000人，配备各种枪炮和车辆，做到“行则为阵，止则为营”，攻守自如。并且认为有了15个车营，不仅能收复失地，而且“不忧进取”。(《徐光启集·边左贴危已甚疏》)在《恭承新命谨陈急切事宜疏》等文中，他具体论述了军队建设问题。主张“富国必以本业，强国必以正兵”。“总以精兵为根本”。而要建设一支“少、饱、好”的精兵，就必须实选实练。募兵时应按“勇、力、捷、技”四项标准进行挑选，对将帅应看指挥才能，不求全责备。练兵不能走形式，反对“粗而不可按，虚而不可核”的练兵方式。选拔人才要注重实效，可以通过“角技”等方法，使士兵升级，甚至可以越级提拔。这种重技艺，不重门第的思想，也是针对当时军队的弊端而发的。但由于明末政治十分腐败，他的努力并未收到积极效果。当时士大夫阶层流行清谈之风，有的将领练兵则大搞形式主义，甚至“空器贮药，取声震而已。”(《明史·兵志四》)徐光启看到这种情况，悲愤地指出：“今日之害，只是拘泥常格，因循积弊，不除此二端，虽空竭帑藏，终无实用，终无战守固之理。”(《徐光启集·与李我存太仆》)

除孙承宗、徐光启以外，明末的其它一些兵学家也注意联系与后金作战的实际论述军事问题。如自幼“喜读兵农之道”(《石民四十集》卷69)的茅元仪编撰了长达200多万字的军事类书《武备志》。该书试图结合当时的国防形势，从军事理论、建军作战、兵器制造、后勤医护、天象地理、江河海防等方面提出军事改

革的措施，以求振兴明王朝的武备。黄道周、陈元素、周亮辅等编撰的《广百将传》，不但以介绍明代将领为重点，而且注意介绍南宋的抗金名将，以激励当时抵抗后金的明朝将士。王余佑在明亡后著《乾坤大略》，声称自己作书的目的是："致中兴，赞大业""求古今帝王得失成败之机。"提出兵起先知所问、兵进必有奇道、初起之兵遇敌以决战为上、决战之道在于出奇设伏、乘胜略地莫过于招降、攻取必于要害、据守必审形势、立国在有规模、兴聚必资屯田、克敌在勿欲速等十个战略问题。在明清之际的战争中，明王朝一直处于守势。因此，如何守城在当时成了战争中的一个突出问题。如吕坤的《救命书》、张朴的《城守机要》、宋祖舜的《守城要览》等，都对守城的成功经验与惨 痛教训作了理论总结。《守城要览》作者在自己"身经敌国之苦，目击守御之难"的实战经验基础上，系统地论述了守城作战的一般理论原则，具体阐明了一些城防制度，详细介绍了各种冷兵器和各种火器的制造和使用方法，并提出了以战代守，守中有攻，攻守结合的指导思想。对于防守问题论述最为系统的是袁(吴)宫桂的《洴澼百金方》。该书从战略高度论述战略防御思想，认为即使太平之世也应做到"安不忘危、盛必虑衰"，"有备无患"。备战御敌应以"团结民心"为根本。在人力装备上，练兵应以忠爱、敢战、守法、勤可、敦陆、信义等训兵六章为准则，以练心、练艺、练胆为主，并且要实行兵民联防。在物力准备上，要重视储备和兵器制造，认为"积贮为天下之大命"，要"藏富于民"。在攻守上，提出了"善守如环"，"以战为守"的积极防御原则，并主张正确利用地形，认为"扼险者胜，恃险者亡。"(《中国大百科全书·中国历代军事史分册》516 页)历代讲守城的兵书虽然不少，但从总体上论述战略防御的兵书并不多见。本书在军事学术史上有其一定价值。此外，提倡"实学"，反对"空虚之学"的顾炎武在《愿谋录》等兵书中也重视联系

抗清斗争的实际来论述军事问题。他强调民族气节，提出了“天下兴亡，匹夫有责”的著名论断，认为“保天下者，匹夫之贱，乃有责焉耳矣。”(《日知录》卷13《正始》)并把“亡国”和“亡天下”分开，认为亡国不过是易姓易号，而亡天下则涉及到整个民族的生死存亡。他注重实地考察，足迹半天下。“所至陌塞，即呼老兵逃卒，询其曲折，或与平日所闻不合，则即坊肆中发书而对勘之。”(全祖望《亭林先生神道表》)在其著作中，实学精神得到了充分体现。

三、总结历朝兴亡得失，开创军事地理的研究

明亡之后，一些兵学家从军事地理学的角度总结历朝的兴亡得失，特别是明代的经验教训，从而开创了军事地理学的研究。其中最著名的著作是顾祖禹的《读史方舆纪要》。顾祖禹明亡后即隐居著书，从顺治十六年(1659)开始，在其先辈研究国防边策和军事地理的基础上，进一步考证史实，并亲自调查，积20年之心血，写成此书。该书共130卷，280多万字，图表70多幅，是一部关于历史地理，军事地理的名著。它将历史和地理结合起来，“以史为主，以志证之”，“以一代之方舆，发四千年之形势”，综记“山川险易，古今用兵战守攻取之宜，兴亡存败得失之迹。”(魏禧《读史方舆纪要·叙》)其中不但围绕地理形势，简要地择举历代战例和兵家言论，而且对全国地理形势作了较详细的分析和考证，提出了自己关于国防的见解，特别强调了地理形势在军事上的战略价值。因此，该书为兵家誉为“千古绝作”，“古今之龟鉴”。其主要贡献是：

(一)集中地论述了历代建都与国防的关系。它以为战守攻取都应以地理形势为基本条件之一，无论“起事”，“立本”(建立根据地)都必须“审天下之大势”，并据以提出战略决策才能成功。“立本”之要在于择都，“天下之形势，视乎建都”，“势莫如建

为京师”。(《直隶地理形势》)历史上都把丢失京都视为亡国,因此,拱卫首都乃是军队的首要任务。它以明都北京为例作了具体分析,提出了多层次设防的主张,要求前有屏障,后有纵深,以加大防御的稳固性。在地形利用上,要求互为“犄角”,互为“轧车”。认为明王朝建立后在兵力部署上对后金疏于防范,是导致亡国的一个重要原因。该书还结合历史上的战争,综合地论述了历代州郡位置、形势及其用兵进退之策和成败的关系,提出了不少精辟的见解。书中的舆图要览部分也是当时最完备的兵要图籍,有很高的文献价值。

(二)在作战指导上,提出了重点设防和控制机动兵力相结合的积极防御思想。明代大修长城,是出于“列镇以屯重兵,进与之战;内险以严隘塞,退为我守”的考虑,它虽然起到了一定作用,但也存在分兵把口的消极防御倾向。明正统十四年(1449)发生的“土木之变”,就是消极防御弱点的大暴露。当时,明军在土木堡与蒙古军作战,结果全军覆没,皇帝被俘。该书对单纯分兵把口的消极防御思想提出了批评。在论述真定府(今石家庄、衡水地区)的地理形势时,该书还列举大量史例,说明在真定重点设防和控制机动兵力对于防卫京都的重要性,指出:“列重兵于真定,远可以张折冲,近可以固门户。无事则为唇齿之 形,有急即为根本之备。”(《真定府地理形势》)在论述蓟州的地理形势时,它又指出:“守边者宜专要害,而以条兵策应,故兵虽省而不乏,常聚而不分。”这一见解也是很精辟的。

(三)辩证地看待地理形势对战争胜负的作用。该书强调了地利具有重要战略价值,同时又不单纯地看地利,而重视发挥人的主观能动性。它认为:“设险以得人为本,保险以智计为先”,“得其人,即枯木朽株,皆可以为敌难。”(《总序》之二)因此,不能仅凭地利决定战争胜败。只有把人、计、险结合起来,灵活地运用

地利，才能取得战争的胜利。对地理形势的利弊问题，他认为应从两方面看。“险易无常处”，(《总序》之二)险地既有利又有弊，存在着两重性和可变性。在一种情况下为利，在另一种情况下就变为弊。这些思想闪烁着朴素辩证法的光辉，十分可贵。

李培的《灰画集》也是一本从历史地理角度论述经国用兵方略的著作。作者鉴于明亡的历史教训，毕生致力于历史地理研究，论述“今古开创守成”的用兵策略，“以考今昔兴亡得失”，寻求“立定万世太平”之策(《灰画集·序》)。书中具体分析了古今经营天下或南下或北上两种策略的先后进攻次序，从地理位置上论述了层层设防，卫戍都城的措施。并且提出了九边外防边，黄河外防河的国防主张，提出：“莫若急搜河套，远逐于外”，“设隘而为塞，直出阳山，以扼其吭”，要求扩大边防的范围。作者还根据当时准噶尔不服从朝廷的情况，提醒重视西北防务，认为“盈虚消长，理自宜在西陲”，同时提出了遍植材木，“可以为万里长城”，“制敌精骑”的方略(《中国大百科全书·中国军事历史分册》517—518 页)这是颇有见识的。此外，还有一些兵书，虽然不是军事地理学的专著，也含有不少军事地理的内容。如《武备志》的《占度载》，就含有许多有价值的材料。编者认为，兵家谈地理或无方舆之概，户口兵马之数，或缺关隘险要，“非所以言武备也，故我志武备，经之以度。”总之，重视深入各地考察，进行军事地理的研究，可以说是明清兵学的一个突出特点，也充分体现了经世致用的实学作风。

四、继承与发展前人研究成果，对战争规律进行哲学概括

以哲理喻兵，使兵学与哲学有机地结合在一起，是中国古代兵学的一个鲜明特征。明清时期的兵学，由于门类增多，实用性增强，一些论述具体军事问题的兵书逐渐丧失了哲学色彩。但是这种以哲理喻兵的传统并未消失，相反，在一起兵书中，哲学色

彩仍然十分浓厚，同时又强调实用，体现了经世致用的实学精神。在这一类兵书中，哲学色彩最浓厚的是《三十六计》和《兵经百篇》。

《三十六计》一般认为是在明清之际成书的。朱琳《洪门志》附注说："三十六着，又称三十六计，即三十六种计策。用兵处世，无往不利，所谓神机妙算。故称之为洪门哲学。"看来此书的产生、流传与称为洪门的天地会有关。本书结构按数序排列，先出计名，然后以古代哲学名著《易经》为依据，作出解语，再加按语，举实例，予以说明。全书共分六套计，每套计又分六计。各计内容多属兵家诡诈权谋，计名大多已变为成语。这种概括对兵家权谋思想的通俗宣传起了很大作用，可以说是一部集历代兵家诡道之大成的兵书，其主要内容是：

（一）"术中有数"。本书认为战争是有规律的，战争规律可以寻求，战争经验可以借鉴。"夫战争之事，其道多端。强国、练兵、选将、择敌、战前战后，一切施为：皆兵道也。惟比比者，大都有一定之规。"（《跋》）战争策略虽变化多端，但策略仍然要以规律为依据。"诡谋诈术原在事理之中，人情之内。"（《总说》）由此，提出了"术中有数，数中有术"的论断。这里所说的"数"具有规律性的含义。其意思是说，"术"和"数"是一致的。用"术"必须符合客观的"数"。离开"数"来设机，必然遭致失败。从这种观点出发，它强调在对策施用前，必先察情，"察而后动"。这些观点具有唯物主义的因素。

（二）"阴阳变理"。该书继承和发展了前人以易演兵的传统，多数解语选用《易经》的注辞为依据，把《易经》的阴阳之说，推演成兵法刚柔、奇正、虚实、主客、进退、攻守的变化，从而使该书具有朴素辩证法思想。例如，在《瞒天过海》一计中说："备周则意怠，常见则不疑。阴在阳之内，不在阳之对。太阳，太阴。"这是说

阴阳不是绝对对立，而是相互渗透的。秘计（阴）往往隐藏在公开的事物（阳）之中。阴谋和阳谋是相互联系的。在《李代桃僵》一计中又提出："势必有损，损阴以益阳"。这是说，当战局发展必然有所损失时，要不惜牺牲局部（阴）保持整体（阳），以李树来替代桃树受损。在《以逸待劳》一计中，它还提出了"困难之势，不以战，损刚益柔"的积极防御战略，要求使柔者逐渐转化为刚者，以弱胜强。在《趁火打劫》一计中，又提出"敌之害大，就势取利，刚决柔也。"这是要求当敌人出现严重危机时，要乘机以刚胜柔，速战速决。

（三）"至极必反"。该书用易卦（以六根线的长短、断连的变化来表示）的变化形式来说明战争形势的发展变化。"六六三十六"，言其多也，指的是诡计之变是不可穷尽的。同时，易卦所显示的变化不是直线式，而是"至极必反"，相互转化的。该书也体现了这种变化观。在《围魏救赵》一计中，它指出："敌阳不如敌阴"，"后则用阴，先则用阳。尽敌阳节，盈吾阴节而夺之，此兵家阴阳之妙也。"这是说，当敌势正盛 对我进行攻击时，我方应避其锋芒，保存力量，在敌方"阳节"尽时，"至极必反"，我方再进行攻击，这就是敌阴胜过敌阳之妙。在《无中生有》一计中，它又揭示了"少阴、太阴、太阳"之间的转化关系。少阴即阴之初生，指施用骗术，示敌以假。太阳指假中有真的更大阴谋，目的在诱使敌人把真当作假。最后物极必反，"阴极则阳生"，变为太阳，亦即击败敌人，使真相大白。

（四）"诙诡奇谲"。本书以《胜战》、《敌战》、《并战》、《败战》等六套密计，将历代兵家的各种奇谋诡计加以归纳分类，进行说明，并特别强调了充分发挥人的主观能动作用，以智谋去争取胜利。这些"诙诡奇谲"，繁复多样的计策，大致有以下一些特点：一是充分利用敌人矛盾。如在《围魏救赵》一计中提出"共敌不如分

敌”。这是要求分化敌人，予以各个击破。此外，《反间计》、《连环计》、《借刀杀人》等也都强调利用敌人矛盾。二是抓住战局的关键，如在《擒贼擒王》计中提出了“摧其坚，夺其魁，以解其体”的策略。在《美人计》中又提出“兵强者，伐其将；将智者，伐其情”的策略，都是要求以敌方主将作为用计的关键。三是大量运用示假、用奇之术。例如，《瞒天过海》、《声东击西》、《假痴不颠》、《抛砖引玉》、《空城计》、《苦肉计》等都强调了示假用奇，迷惑敌人。要求“类以诱之，击蒙也。”（《抛砖引玉》）亦即用千奇百怪的各种方法，使敌人上当受骗。

“兵不厌诈”。这是古人对兵家诡道的经验总结。本书从哲学高度对兵家诡道作了集中论述，的确是一本很有价值的奇书。

《兵经百篇》的作者揭暄，是明末清初的学者。明亡后曾参加过抗清军事活动。该书分智、法、术三篇，并将兵法原则概括为一百个字，逐字加以解说，约万余字，形式上颇似军事百科辞典。其突出特点是注意从哲学高度来概括军事原则，可以说是一部古代军事辩证法的专著。这个特点主要表现在以下几个方面：

（一）比较自觉地对军事问题进行哲学概括。此书的特点是“多言理，寡言法”，“所说皆为浑全，不专指一事而言，亦不为一事立篇”，“发论愈深，推法愈远，不以一着究。”要求人们“悟全理”，“通上下千古”。这显然是从军事哲学的层次来谈兵法。特别应指出的是它把从哲学高度研究兵学，亦即“悟全理”的兵书作为专门一类看待，认为其中一篇一款都可单独成书，“练法、战法、阵法、火法、射法”等具体军事科学都“另有专书”。这种兵书分类具有将兵学研究划分为不同层次的意义，在军事学术史上无疑是一个进步。

（二）力图形成完整体系，使军事哲学研究系统化。本书分3卷，上卷智部，28个字条，主要讲“计谋之事”，亦即以谋取胜的

方法论原则。中卷法部，44 个字条，主要讲“行纪之事”，亦即组织指挥和治军的方法论原则。下卷衍部，主要讲“推极之事”，亦即将前两部分加以推衍，提出作战时应注意的问题。以 100 个字条立篇，虽有些分散，但各字条之间也有着一定逻辑联系，“百篇皆相贯通”。作者在《凡例》中还说：“七子之言，支离破碎；百将之行，各师异智。”因此，他撰百字以经之，“补其缺，破其拘。”“使说说有归，法以类从。”他对《武经七书》的评论虽然不符合实际，但可以看出作者的愿望，确实是力图形成完整的体系，使军事哲理研究系统化，鲜明地体现了明清兵学的一个重要特征。

（三）力图提出富有哲学韵味的独到见解，启迪人们的思想。作者注意对军事思想进行哲学概括。“每篇中有警策语、活变语”，“每句摘来，自可微思”。（《凡例》）其用意在于启迪人们的思想，提供认识战争的方法。书中常常出现富有哲学意义的辩证观点，例如，在“对”字条中指出：“义必有两，每相对而出，有正亦有奇，可取亦可舍”。在“变”字条中指出：“事幻于不定，亦幻于有定，以常行者而变之，复以常变者而变之，变乃无穷。”这些观点实际上已超出军事学的范围，而具有更为普遍的哲学意义。因此，作者声称：“是书善身宜世之术咸备，不独兵法一端，苟能深悟，则启口举足间绰有余智。”（《凡例》）这是企图从兵法中概括出的思想方法加以推广运用。从这种观点出发，作者的思路必很广阔，使本书“包蓄甚富”、“凡有资军务者皆备入，如女、文、言、读、天、数等类是也。”（《凡例》）在“言”字条中，他把语言、表情、声调等都纳入兵家权谋之中。这些观点都是具有独创性的，很能启迪人们的思考。

除上述两本书外，这个时期具有军事哲理的兵书还有不少。如尹宾商的《百毫子兵置》，把古代军事思想概括为 36 个字，引证大量战例逐字加以解释，其中富有辩证观点。如在“变”字条

中，作者认为“良将用兵，若良医疗病，病万变，药亦万变，病变而药不变，厥病不能疗也”。在“静”字条中，又认为“兵，武事也，而以静为主，静则无形，动则有形，动之有形，必为之擒。”这里虽然夸大了“静”的一面，但也包含着要求慎战，以静制动的合理因素。它还注意全面地看问题，既要求行动迅速，“攻其所不戒”；又要求持重待机，不可妄动。既讲集中兵力，“合其势而一其力”，又讲“贵精不贵多”，力求做“用寡之神手”。在“因”字条中，他强调“兵贵其因”，“能审因而加胜则不可穷也”。“因”即取胜的客观依据、条件。贵因就是提倡从客观实际出发，这体现了朴素唯物主义的观点。黄启瑞的《草庐经略》也是一本富有哲理的兵书，对军事辩证法作了较深刻的论述。例如，对持久与速决的问题，就注意将两者联系起来，进行全面分析。它一方面说：“能使敌人前后不相及，众寡不相待，贵贱不相救，上下不相收者，非迅速不可也。”另一方面又说：“大要料敌欲审，见机欲决，原非履险蹈危幸功于万一者也。倘虚实有未知，地利有未熟，敌情有未谙，我势有未审，徒暴迅雷不及掩耳之名，而以我之轻易，当敌之有备”，则必然“不能善其后”。（卷4《迅速》）又说：“亦有先缓而后速者，缓者令其弛备，速者乘彼不虞，彼既弛备而不虞我之至，则往无不克，发无不中也。”（同上）它还提出了在敌强我弱情况下持久作战的具体方法，如“持久以待其衰，多方以误其趋，先务高城坚垒，精器足粮，庶有所恃，而旷日缓之”。“以守而待攻，复以战而乘弊”。（卷9《击强》）这也就是说要在有充分物资准备的情况下，以防御抗击进攻，并在时机成熟时进行反攻。这些论述都是很精彩的。

明清之际的一批哲学家，有不少人亲自参加过抗清斗争，明亡后隐居著书，总结历史教训，其中往往蕴含着军事哲理。如王夫之的《读通鉴论》对知彼与知己、正兵与奇兵、进攻与防守、恃

己与恃人、教战与战教、练兵与练将等问题都有过论述。唐甄的《潜书》中有着更多军事哲学的内容。他强调尊重"实事"、"实功"、"实行",以"顺时观变","达情度务",体现在战争中就是要深入实际,知己知彼。他说:"若用兵之道,非身在军中,虽上智如隔障别色,故曰'百闻不如一见','身在军中,百人为耳,千人为目,两敌之形皆熟知之……,危险尝之,岁月历之,是以谋可效,功可成也。"(《审知》)在作战指挥上,他对"少可以胜众,弱可以胜强"的辩证思想作了论述,指出:"善用兵者,不专主乎一军;正兵之外有兵,无兵之处皆兵;有扰兵以扰之,有缀兵以牵之,有形兵以疑其目,有声兵以疑其耳,所以挠其势也,能挠之者胜。"(《五形》)又说:"善用兵者,不出所当出,出所不当也。""不攻所当攻,攻所不当攻。欲取其东,必击其西,彼不舍西而备东;欲取其后,必击其前,彼不舍前而备后,此人情所不虞也,能击之者胜。"(《五形》)他认为要做到以弱胜强,必须善于抓住战机,"凡用兵之道,莫神于机","机者,天人之会,成败之决也。"(《五形》)对决定战争胜负的各种因素,他也层层进行分析,指出:"彼以十万之众来,我以十万之众往。众相如也,彼怯我勇,则勇者胜,勇相如也,彼实我诈,则诈者胜。诈相如也,彼诈而我知之,我诈而彼不知,则知者胜。知相如也,彼知而发之疑,我知而发之决,则决者胜。决相如也,彼决而攻不善,我决而攻善,则善者胜。若自料不知,未见可胜,则固收封疆,俟衅而动。此所谓自然之理而非神也。"(《全学》)他把进退、攻守、先后、迟速都作为可以相互转化的矛盾看待,认为"善用兵者,有进无退,虽退所以成进;有先无后,虽后所以成先;有速无迟,虽迟所以成速;有战无守,虽守所以成战"。这里,他强调指出进、战、先、速是矛盾的主要方面,很有见地。

明清之际的哲学是中国哲学史发展的重要历史时期,历来

受到人们的重视。但人们对明清之际的兵学则重视不够，研究较少。如果把这个时期的兵学和哲学联系起来分析，可以看出这个时期的兵学在当时哲学思潮的影响下，作为明清实学的组成部分，同样是中国兵学发展的一个高潮。其内容十分丰富，值得我们认真研究与总结。

第二十三章　明清实学与中医学的发展

明代中期之后，随着社会危机的出现和宋明理学的衰颓，在明清实学思潮的影响下，中医学开始挣脱理学的束缚，走上了求实与发展的新阶段。实测实学是明清实学的重要组成部分，而中医学是实测实学的一个重要分支。实学为当时中医学的发展提供了指导思想和新的方法论，对中医理论与临床实践都起到了积极的推动作用。明清的一些医学家以实学思想为指导，对中医学理论与临床实践进行了“崇实黜虚”、“去谬存真”的探索与总结。同时，随着西方科学与西方医学输入中国，西方的近代科学思维方法及先进的科学知识，对中医学也有着深刻的影响。由于明清实学的兴起与西学东渐，中医界不仅出现了一些具有创新性的学术巨著，而且兴起了重实践、重实用与重验证的良好风尚。一些医学家不仅继承与发扬了中国医药宝库中的遗产，而且在医学若干领域内有所创新。中医学既吸收了“西学东渐”中的一些有益内容，也把在那个时期的中医学成果，如《本草纲目》、人痘接种法等传播到世界各地，为中国人民以至世界各国人民的医疗保健事业作出了不可磨灭的贡献，为中医学的发展谱写了新的历史篇章。

第一节　实用精神与中药学的发展

无论是明代或是清代，中药学著作均在百种以上，超过了明以前的任何时代。这些书籍从实用观点出发，不仅收载药物众多，而且对各种药物的性能功效，以及治疗经验等叙述得颇为详尽，具有鲜明的实用价值。

一、《本草纲目》之前的中药著作择述

《本草纲目》是明代中药学的代表著作。在《本草纲目》问世前后，已出现了不少对后世有一定影响的中药学著作，与《本草纲目》同属于中医药学宝库中的重要财富。

《滇南本草》　明代兰茂约撰于1476年。这是我国古代一部内容最丰富、保存最完整的地方性本草专著。该书集中地记载了云南及其附近地区的药物458种及其治疗经验。不少药物如灯盏花、独叶一枝花等为首次记载于本草书籍中。烟草用于治病，也首见于此书。该书指出："野烟，一名烟草……治热毒疔疮、痈疽搭背、无名肿毒、一切热毒恶疮"，并提出烟草的毒副作用为"吃此药后，令人烦乱，不省人事。"

《滇南本草》是兰茂经过约20年的实地考察才写成的一部本草专著。他生活于云南省嵩明县，经常往返于昆明、嵩明之间，并曾到过滇南、滇西的风庆、保山以及金沙江畔的少数民族地区。自永乐丁酉(1417)至正统丙辰(1436)的20年内，他在这些地区到处采集药物，为人治病。兰氏自幼就有钻研求实的精神。他曾说："年少孜孜格物"。成年之后，精于地理及医学。他在此书的序中提到："余幼酷好本草，考其性味，辨地理之情形，察脉络之往来……滇南乃昆仑之总脉也，而又近于西天之地，故有逆

水绕之，往往奇花异草产于滇域而人不识。余留心数年，审辨……仙草……特救民病”。他不断到各地观察、采集药物，如书中记载一些采药地点象“虹山”、“草海”、“近华浦、太华山、秀嵩山”等，可见其足迹之广。他将所考察过的药物一一绘成图形，用文字与图形相互对照，使人易于辨识。据《滇南本草·管浚序》云：“于滇中所产之灵药百草，无不备极精研，区类辨性，绘为图形，注为书集，圣经所谓格物者也”，这段文字清楚地表明了兰氏是通过跋山涉水，亲临产地，才将各种药用植物的形状与功用正确地记录下来。此书在药物整理方面，特别注重求实，着意寻求名实相符的植物标本。严格按照植物标本鉴定学名，记录别名，详细叙述每种药物的植物形态与药用部分，以供实用。他还广泛地搜集了当地群众对这些药物的鉴别方法与治疗经验。由此可见，这部药物学著作决非凭空杜撰，而是长期实践与集体智慧的产物。此书所载方剂，所用药物一般只有四五味，便于应用。有的还是食疗方，如“白云参煨猪肉吃，气血双补”，“胃气疼，大红袍煮鸡蛋吃”等，更是切合实际，具有很高的使用价值。

《滇南本草》具有浓厚的地方特色。在古代交通不便、北方或其它地区的药物未必都能及时运到云南的情况下，兰氏通过实地考察，广泛搜集民间经验，撰成此书，充分利用当地药物资源和医疗经验来防治疾病，对于保障当地人民的健康大有裨益。对于云南人民来说，此书的实用价值远远高于其它的本草书籍。

《本草蒙筌》 明代陈嘉谟撰于公元1565年。陈氏在该书“凡例”中解释书名时指出：“书名蒙筌，为童蒙作也。筌者，取鱼具也。渔人得鱼由于筌。是书虽述旧章，悉创新句，韵叶易诵，词达即明。俾童蒙习熟济人，却病立方。随机应变，亦必由此得尔，故谓蒙之筌云”。可见，编写此书的目的全在于应用，具有极强的实用性，同当时的著书立说的崇尚空谈、不切实用的流弊形成明

显的对比。全书共12卷，收载药物742种。除载明别名、产地、采集、优劣、收藏、性味、方剂等外，还绘图以供辨识。为了切合实用，使初学者易于背诵记忆，此书在文体上采用了骈体文的形式，易于上口。书中很注意药物之间的鉴别，要求用药者在选用药物时进行实际考察。例如，白前与白薇在外形上较难区别，他说："白前似牛膝，粗长坚脆易断；白薇似牛膝，短小柔软能弯"。李时珍将这个简易的鉴别方法列入《本草纲目》内，对此予以肯定。陈氏还通过自己的实践经验，对传统的说法加以修正，进一步丰富了药物的治疗范围。例如，当归一直被认为属于血分药物，能逐瘀血，生新血。他却提出当归的功用不限于治血，还在于治气；不是单纯的血药，而是血中的气药。他的这种学古而不泥于古的革新精神，反映了他的实事求是的科学作风。所以李时珍在《本草纲目》卷1《序例 上》中称此书为"每品具气味、产采、治疗方法，创成对语，以便记诵。间附己意于后，颇有发明。便于初学。名曰蒙筌，诚称其实"。在这里，李时珍清楚地勾划出了陈氏基于实践的革新精神与此书的实用价值。

《救荒本草》 明代朱橚撰于1606年，据《明史·诸王传》：朱 橚 "以国土夷旷，庶草蕃芜，考核其可佐饥馑者400余种，绘图疏之，名《救荒本草》"。根据《救荒本草》的记载，朱氏为了使百姓在遇到荒年时，能够利用野菜度过饥荒，就征集了400余种植物，"植于一圃，躬自阅视，俟其滋长成熟，乃召画工绘之成图，仍疏其花、实、根、干、皮、叶之可食者，汇次为书"。上述文字充分地反映了朱氏重实证，重实用的实学精神。在空谈心性的时代，朱氏从救荒这一现实问题出发，把学术研究与社会现实相结合，进行脚踏实地的实验工作，不仅从实践上批判了理学末流的空疏之风，而且还通过实地考察为本草学的发展作出了重要贡献。

《救荒本草》载有可供食用的植物414种。书中根据植物的

可食部分，分为叶、实、叶实、根、根叶、根实、根笋、根花、花、花叶、花实、茎、笋、笋实等十余类。这些植物多为人们平时不食用者，所以书中除记载各种植物的名称、形态、性味与生长环境外，还单列“救饥”一项，叙述该植物的可供食用部分，以及如何去除异味、毒性与加工食用方法。此书是一本食药两用、图文并茂的中药学著作。它的实用性既表现为防治疾病的医学价值，又表现为帮助百姓渡荒的社会价值，是一部充分体现了实学思想的医学著作。此书出版后，在明代曾多次翻刻。徐光启在编撰《农政全书》时，将此书内容全部收入，认为在农业方面有很大价值。17世纪末年，此书传入日本。当时正值日本多次发生自然灾害，所以日本学者对这本具有高度实用价值的书籍极为重视，前后共出版了三次。这本书还传到了欧洲。英国药物学家伊博恩(Read，B. E)曾对书中所载的一些植物的营养价值进行过化学分析，于1946年将这些研究结果写成专书出版。书名叫作《救荒本草所列的饥荒食物》，书中提出《救荒本草》中所收载的植物含有人体必需的各种营养成分及能量，对人体健康有益，可以防治因摄入营养不足或营养失去平衡而引起的疾病，切合实用。

二、实学思想的智慧结晶——《本草纲目》

明代李时珍《本草纲目》的问世，标志着中医药学发展到了前所未有的高峰。该书以中医药学中的阴阳、五行、气血、脉象、经络等基本理论为基础，对历代的以中药为中心的医药成果，进行了系统的综合，因而被西方誉为“东方医药巨典”，李时珍也因此被举世誉为卓越的科学家。

李时珍(1518—1593)，字东璧，号濒湖。蕲州(今湖北省蕲春县)人。祖为铃医，父言闻亦业医。李氏在乡试落第后，即弃仕途，随父学医。

李氏在多年行医实践中，发现古代本草书籍内的一些记载，

"舛误差讹遗漏,不可胜数",不切实用。如果按照这些错误记载来遣方用药,不仅影响治疗效果,而且还会对人的生命与健康造成危害。所以,他决心编写一部经过验证、切于实用的新的本草著作。他整整花了将近30年的时间,引用自《神农本草经》以来的历代本草书籍41种、各种医书277种、经史百家书籍440种,再加上他自己到各地山野收集的药物标本,以及亲自栽培的药物如蕲艾、红花等,同时又向山村野老、药农、走方郎中,乃至樵夫、猎人、渔民等劳动人民请教,终于撰成《本草纲目》这一不朽名著。他对古代本草书籍中所载的药物,采取"复者芟之,阙者缉之,讹者绳之"的原则,前后修改了三次,终于在他60岁(1578)时完成了这部共载药1892种、字数达140万的科学巨著。

在《本草纲目·凡例》中,李时珍对自己著作的评价是:"虽曰医家药品,其考释性理,实吾儒格物之学"。所谓格物,就是根据历代文献资料和李氏亲身调查所获的材料,来研究药物的性质、功用与使用范围。这充分说明了实事求是是李时珍撰写《本草纲目》的基本指导思想。

《本草纲目》的实学精神和科学价值,主要表现在以下几个方面:

(一)在文献搜集上,注重实证精神

与现代的科学家在撰写科学著作时要说明引用文献来源有所不同的是,我国古代医家在写作时大多不注明引证资料来源。李氏一洗过去医书中这一弊病,对书中1892种药物及所有方剂,还有药物、方剂的主治、功效等,均予注明资料来源。他的这种尊重他人劳动、不掠他人之美,为读者深入研究提供资料来源的严肃的科学态度,反映出他的认真求实、一丝不苟的实证精神。对于书中列出的任何资料,他都提供了来自何处的证据。如以卷一"采集诸家本草药品总数"为例,他不但在目录中提出采

集某书多少种药，而且在以后诸 卷的各部内，具体说明该部在某书中采集了多少种。到了叙述具体药物时，又再次说明该药物的来源。这样，我们不仅可以清楚地了解任何药物的资料来源、任何部（如草部、木部等）的药物的资料来源，还可以清楚地了解到《本草纲目》的资料来源主要是哪些书籍，了解各书对《本草纲目》提供资料的贡献程度大小。现将卷一的采集诸家药品目录照录如下：

《神农本草经》347 种。除并入 18 种外，草部 164 种，谷部 7 种，菜部 13 种，果部 11 种，木部 44 种，土部 2 种，金石部 41 种，虫部 29 种，介部 8 种，鳞部 7 种，禽部 5 种，兽部 15 种，人部 1 种。

陶宏景《名医别录》307 种（注：分部从略，下同）。

李当之《药录》1 种。

吴普《本草》1 种。

雷敩《炮灸论》1 种

苏恭《唐本草》111 种

甄权《药性本草》4 种。

孙思邈《千金食治》2 种。

孟诜《食疗本草》17 种。

陈藏器《本草拾遗》368 种

李珣《海药本草》14 种

肖炳《四声本草》3 种。

陈士良《食性本草》2 种。

韩保昇《蜀本草》5 种。

马志《开宝本草》111 种。

掌禹锡《嘉祐本草》78 种。

苏颂《图经本草》74 种。

大明《日华本草》24 种

唐慎微《证类本草》8 种。

寇宗奭《本草衍义》1 种，

李杲《用药法象》1 种。

朱震亨《本草补遗》4 种。

吴瑞《日用本草》7 种

周宪王《救荒本草》2 种。

汪颖《食物本草》16 种。

宁原《食鉴本草》4 种。

汪机《本草会编》3 种。

陈嘉谟《本草蒙筌》2 种。

李时珍《本草纲目》376 种。

根据上列书目，采用药物 25 种以上的本草书籍有 7 种—《神农本草经》、《名医别录》、《唐本草》、《本草拾遗》、《开宝本草》、《嘉祐本草》、《图经本草》，再加上李时珍自己增加的药物 376 种，合计 1772 种，占全书 1892 种药物的 93.65%。故《本草纲目》中所载的药物，除李氏新增之外，主要来自以上七种本草著作。

关于书中其它内容的资料来源，以及李时珍本人收集的有关资料、学术思想与临床经验，书中都有明确阐述。李氏这种实事求是的工作态度，不仅使人们深切地了解中医药宝库中蕴藏珍宝的丰富多采，也使人们对他在中医药学从理论到实践的贡献有了更好的认识。他在注明资料来源方面的实学思想，进一步说明了《本草纲目》的科学价值。

(二)在药物收载上，注重实践精神

《本草纲目》全面地总结了我国在 17 世纪以前中药学的成就。该书除引用当时流传的 41 种本草著作外，还有李时珍在全

国各地调查搜集的药物资料，共收载药物 1892 种[①]，比当时载药最多的《证类本草》还多出 300 余种，并载图 1109 幅，附药方 11096 首。此书收载药物之多，引书范围之广，直到清代末年，还没有一本中药书籍能够与它相比的。迄今为止，它依然是最具有权威性的中药专著。

在药物收载方面，李时珍并不局限于书本资料的整理，而是深入实际，不断地搜集具有实用价值的活资料。他在自己的故乡蕲州的山林湖泊中观察各种动、植物，仔细研究它们的形态变化与生长规律，制成药物标本，或移植于苗圃。他不断地向当地的农民、渔民、樵夫进行广泛调查，了解各种药物的特征与作用。他还在蕲州的药市上向各地药商了解各种药物的产地、生态特征、生长规律、采集季节、品种鉴别、质量评估、治疗效果等方面的问题，极大地丰富了他在药物学方面的知识。尔后，他又离家外出，万里跋涉，足迹遍及湖北、湖南、江西、江苏、河南、安徽等地，越过名山大川，历经千辛万苦，多次冒着生命危险，采集了许多有价值的药物标本，写下了以百万字计的调查记录，为进一步编写具有较高科学价值和实用意义的《本草纲目》，积累了丰富的实际资料，奠定了坚实的基础。

李时珍注重实践的精神，并不限于医学的范畴。他在记述、分析那些通过在各地广泛调查所获得的药物资料时，还涉及到其它相关学科。他的儿子李建元在《进本草纲目》疏中写道："上自坟典，下至传奇，凡有相关，靡不收采。虽命医书，实该物理"，指出此书不是单纯的医药书籍。王世贞在该书序中更进一步指出："兹岂仅以医书觀哉?!实性理之精微，格物之通典，帝王之秘

① 注，实际不足此数。如卷 5 水部的最后一个是"诸水有毒"，不能作为药用。卷 33 果部最后的"诸果有毒"、卷 49 鸟部最后的"诸鸟有毒"、卷 50 兽部的"诸肉有毒"、"解诸肉毒"等亦不属药。

录，臣民之重宝也”。此书不仅载有丰富的药物学知识，而且还包括了解剖、生理、病理、天文、地理、物理、化学、植物学、动物学、矿物学等多方面的内容，故可视为一部包罗万象的博物学著作，也可以把它称为16世纪的中国百科全书。

（三）在药物分类上，注重科学精神

《本草纲目》成书于1578年。李时珍于该书中对药物提出的分类方法是当时世界上最先进的方法。以植物分类而言，他的分类与现代植物学的种的分类比较相近。李约瑟认为这种分类水平相当于马尼奥尔（Pierre Magnol 1638～1715）和都纳福（Tournefort 1656～1708）的分类水平。这样就比西方早了100多年。有人还认为，若将此书与国际公认的西方植物分类学的创始人林纳（Carl Linnaeus 1707～1778）所著的《自然系统》相比，此书不仅比《自然系统》早了一个半世纪，而且有些分类比它更精细。

《神农本草经》是我国现存最早的本草专书。成书年代大致在汉代。此书载药365种。书中将药物分为上品、中品、下品三类。分类标准为：“上药一二〇种为君，主养命以应天。无毒。多服、久服不伤人……轻身益气，不老延年”；“中药一二〇种为臣，主养性以应人。无毒有毒，斟酌其宜”；“下药一二五种为佐使，主治病以应地。多毒，不可久服”。这种分类方法显然是脱离实际的，具有浓厚的神秘色彩。例如，一些剧毒药如砒霜、水银乃至硃砂等是制造金丹的原料，而有的道家认为服金丹可以长生，所以若干有毒的矿物药均被列为可以多服、久服的上品。到了明代，随着中医理论与临床实践的发展，对用药的要求比过去有所提高，药物数量也剧增至2000种左右，《神东本草经》的原始分类方法已不符合当时需要，历史要求以新的分类方法来加以取代。

李时珍鉴于《神农本草经》将药物分为上、中、下三类的方法

不切实用，所以重新对药物进行分类，纠正了古代本草书籍中的玉、石、土、水混同，诸虫、鳞、介不分的混乱状态。他在分类时，根据中国古代哲学中的水火为万物之始、土为万物之母的观点，将水、火列在首位，接着是土及金石、草木等。《本草纲目·凡例》写道："首以水火，次之以土。水火为万物之先，土为万物母也。次之以金石，从土也。次之以草、谷、菜、果、木，从微至巨也。次之以服器，从草、木也。次之以虫、鳞、介、禽、兽，终之以人，从贱至贵也"。他将1892种药物分为16部。这16部的顺序是水、火、土、金石、草、谷、菜、果、木、服器、虫、鳞、介、禽、兽与人。在这16部中，李氏实际上是把所有药物分成无机物、植物与动物三大类。在无机物之中，排列顺序正如《凡例》中所说的以水、火列于前，继之为土，最后是金石。在植物中，李氏采取了"从微至巨"的分类原则。这实际上与现代植物学的从低级植物到高级植物的分类方法相吻合。因此，书中对植物药的排列顺序为草、谷、菜、果、木、服器。服器由草木制成，所以排在最后。关于动物，李氏的分类原则是"从贱至贵"，即从低级到高级，最后是人。动物的排列顺序是虫、鳞、介、禽、兽，人。李氏的这种从无机物到有机物、从植物到动物、从低级动物到高级动物的分类原则符合生物进化观点，与现代生物学的进化系统在一定程度上是相吻合的。

以16部为纲，来对1892种药进行分类，仍然过于繁杂，所以李氏在16部的基础上，再将药物分为60类。他说："一十六部为纲，六十类为目"。这样，他把所有的药物都纳入纲目之中。中药的分类自此条理分明，如草部有药439种，他把它们分成10类，以便掌握使用。现将16部、60类列出如下：

1. 水部：天水、地水　2类
2. 火部：火　1类
3. 土部：土　1类

4. 金石部：金、玉、石、卤石　4类

5. 草部：山草、芳草、隰草、毒草、蔓草、水草、石草、苔、杂草、有名未用　10类

6. 谷部：麻麦稻、稷粟、菽豆、造酿　4类

7. 菜部：荤辛、柔滑、蔬菜、水菜、芝杨　5类

8. 果部：五果、山果、夷果、味、蓏、水果　6类

9. 木部：香木、乔木、灌木、寓木、苞木、杂木　6类

10. 服器部：服帛、器物　2类

11. 虫部：卵生、化生、湿生　3类

12. 鳞部：龙、蛇、鱼、无鳞鱼　4类

13. 介部：龟鳖、蚌蛤　2类

14. 禽部：水禽、原禽、林禽、山禽　4类

15. 兽部：畜、兽、鼠、寓、怪　5类

16. 人部：人　1类

植物药在《本草纲目》中占有主要部分。除服器部外，共为5部31类。这个5部31类的植物分类法，与西方植物分类学的创始人林奈于1755年创立的2类24纲分类法相比较，不仅早了100多年，而且比他的分类更为细致，更具有实用价值。

《本草纲目》中的每一种药，也都有它自己的纲目。李时珍在《序例》中说："每药标一总名，正大纲也。大书气味主治，正小纲也。分注释名、集解、发明，详其目也。而辨疑正误，附录附之，备其体也。单方又附于其末，详其用也。大纲之下，明注本草及三品，所以原始也。小纲之下，明注各家之名，所以注实也。分注则各书人名，一则古今之出处不误，一则各家之是非有归。虽旧章似乎剖析，而支脉更觉分明"。由此可见，《本草纲目》中的纲目两字，既指书中将中药分成16部为纲，再进而分60类为目；又指书中所载的每个药物都有自己的纲与目。药名、气味主治为纲，

释名、集解、发明为目。读者若能从上述两个方面进行钻研，就能掌握《本草纲目》一书中所载中药的全部内容。

李时珍在《本草纲目·凡例》中，提出每一种药都具备8项内容——释名、集解、辨疑、修治、气味、主治、发明、附方。他对这些内容作了如下的说明："诸名首以释名，正名也。次以集解，解其出产、形状、采取也。次以辨疑正误，辨其可疑，正其谬误也。次以修治，谨炮炙也。次以气味，明性也。次以主治，录功也。次以发明，疏义也。次以附方，著用也"，"诸物有相类而无功用宜参考者，或有功用而人卒未识者，俱附录之"。上述这些内容，充分反映出李氏的求实思想与科学精神。他对书中每种药物的叙述均相当于现代科学著作中的文献综述，并且都注明了该药在各方面的资料来源。读者可以根据书中引用各家论述及李氏通过调查、观察、实践后的评述，对该药的性质，功用等获得全面、透彻的认识。各药的叙述汇集起来，就凝聚成为古代中药学的精华。此书富于科学价值，又极切于实用，是中国古代哲学中的实学思想与中医药学结合后促进科学发展的突出成果。

(四)在科学方法上，格物旨在求实

李时珍在实学思想的指导下，采用观察、演绎、推理、实验等科学方法对中药进行的研究，在药物学方面达到了前所未有的高峰。

观察是科学研究的一个最基本的方法。任何科学的发展，都是从对客观事物的观察开始的。没有对客观现象的观察，就不会有科学知识。李时珍通过长期的实地观察，不但纠正了许多过去本草学中存在的错误，而且补充许多新发现的内容，从而促进了中药学的长足发展。他在勤于观察的同时，认真地进行记录，力图客观地把观察到的实际材料详尽地记录下来。《本草纲目》中的这些观察记录。现在已经成为科学研究的宝贵历史遗产。以

五倍子为例:《开宝本草》认为属草,《嘉祐本草》认为属木。李氏在详细地研究了五倍子的生长过程、外形、采集与炮制后,提出应当属于虫部。他将观察五倍子的结果加以详细记录,说:"肤木,即盐肤子木也。此木生丛林处者,五六月有小虫如蚁,食其汁。老则遗种,结小球于叶间……初甚小,渐渐长空。其大如拳,或小如菱,形状圆长不等。初时青绿,久则细黄,缀于枝叶,宛如结成。其壳坚脆,其中空虚,有细虫如蠛蠓。山人霜降前采取,蒸杀货之"。李氏就是通过这样细致地观察,将传统的一些错误记载一一加以纠正。

李氏还通过长期的临床观察与阅读大量文献,对过去本草书籍中的一些反科学的说法予以驳斥。如过去本草书中常常提到服雄黄、水银可以长生。他却尖锐地提出反对意见,说:"服雄黄长生之说,不可信"。对于有剧烈毒性的水银,他更是引证自两晋以来服食此类药物出现大量中毒死亡或残废的例子,痛斥这种说法的谬误。他说:"水银……阴毒之物……而《大明》言其无毒,《本经》言其久服神仙,甄权言其还丹元母,《抱朴子》以为长生之药。六朝以下贪生者,服食致成废等而丧厥躯,不知若干人矣。方士固不足道,本草岂可妄言哉!"李氏尊重科学事实,敢于驳斥本草经典著作与前代名家的错误说法,对方士骗人服毒致死的欺骗行为进行批判,反映出这位卓越的科学家的高贵品格和大无畏的务实精神。

李时珍非常重视采用演绎、推理等方法来确定药物的功效,提出医师必须依据古代哲学思想和中医理论来指导临床用药。如在《本草纲目·卷1·序例》中云:"天地赋形,不离阴阳。形色自然,皆有法象……空青法木,色青而主肝;丹砂法火,色赤而主心;云母法金,色白而主肺;慈石法水,色黑而主肾;黄石脂法土,色黄而主脾。故触类而长之,莫不有自然之理也。欲为医者,上

知天文，下知地理，中知人事。三者俱明，然后可以语人之疾病。不然，则如无目夜游，无足登涉，动致颠殒，而欲愈疾者，未之有也”。这种五色与药物作用的联系，即不同颜色的药物可以治疗相应脏腑疾病的将药物进行归类、类比的方法，是李氏研究中药性能的一个重要手段。这种从一般推向个别的演绎方法，既是科学研究获得新的认识的重要思维方法，也是构建科学的理论框架的必要手段。李氏采用演绎的方法，将种类繁多的中药进行归类，对于临床运用药物治病具有重要意义。

除了演绎之外，李氏还采用了联想、类比等方法对药物的治疗作用进行探索。例如，黑豆外形象肾，就用来治疗肾病；核桃外形象人的脑子，就用来补脑；菊花的质地轻，可用于治疗上焦的疾病；磁石入水即沉，能用于治疗下焦的疾病。这些药物的作用，经过长期的临床实践，已被证实确有效果。

李时珍在研究中药时，注重实践、实验。为了获取药物知识，他到各地进行实地调查，向各行各业的人了解药物的产地、生长环境、形态、采集、炮制和保存方法等，向各地的医生、走方郎中、和尚道士和病人收集药物的主治范围及单方、验方等。因此，他不仅根据古代流传下来的本草书籍，对药物的名称、沿革、形态、鉴别、采集、炮制、功效等进行描述，还加上自己对药物的调查、观察与实际经验，进一步发展与丰富了中药学。例如没药，李氏在对这味药的发明中指出：“乳香活血，没药散血，皆能止痛、消肿、生肌，故二药每每相兼而用”。直到现在，医师在治疗疼痛时，仍旧沿袭李氏的说法，经常同时使用乳香、没药来止痛，又如山楂，李氏通过自己切身的实践，在此药的主治中指出：“化饮食，消内积”。这个提法与现代科学的观点很接近。因为，从现代科学的观点来看，内积可以包括营养过剩如血脂过高等病。科学实验业已证实，山楂具有降低血脂的作用。现在的医生们在临床上

广泛使用山楂治疗由血脂过高引起的病症，一定程度上是受到了李时珍的这段记载的影响。

李氏在批评明代理学末流不务实际，崇尚空谈的流弊的同时，强调亲自动手进行实验。例如，为了证明梁代陶弘景的穿山甲能够张甲诱蚁，进而食蚁的说法，他就对穿山甲进行解剖，剖开胃后，果然发现胃中有蚁，证实了穿山甲是食蚁动物。又如为了证实曼陀罗具有麻醉作用，他亲身作了实验，发现需与酒同时服用，而且还必须与另一种药物配伍使用，才能更好地发挥麻醉作用。书中写道："八月采此花。七月采火麻子花。阴干。等分为末。热酒调服三钱。少许昏昏如醉。割疮、灸火，宜先服此，则不觉苦也"。他的这种献身科学、勇于实践的格物精神是非常可贵的。李氏通过对客观现象的观察和自己设计实验，就是为了发现事物发展变化的规律。这种对事物内在规律的探索与追求，使他在中药研究方面获得了超越前人的巨大成就。

李时珍还从求实精神出发，对已往的本草书籍中的一些错误学术观点进行纠正。他的儿子李建元在《进本草纲目疏》中提到李氏在研究中药时求实的一些例子。例如，葳蕤、女萎是两种药，古时误合为一；南星、虎掌是一种药，古时误分为二；生姜、薯蓣属菜，过去列为草类；槟榔、龙眼是果实，过去列为木部等。李氏在《本草纲目》中对这些错误的纠正都是通过对实物进行认真考察后才获得的结果。

《本草纲目》突出的特点不仅在于它的实践性、实证性，而且还具有极大的实用性。有人在《本草纲目》出版之前曾经向李时珍建议去掉书中的一些方子。李氏没有同意，说："或欲去方，是有体无用矣"，因为他写书的宗旨就是为了切合实用，为了让书中所列出的药物能够在医疗实践中发挥应有的作用。《本草纲目》中的每味药物不是一个孤零零的植物药、动物药或矿物药，

而是一味与中医理论、临床病症及其它药物紧密结合的中药。人们在读了此药的有关叙述后，就能了解如何使用，以及此药与其它药物如何按照不同病症来进行配伍，和此药在临床上能够医治哪些病证等。值得提出的是，此书的11096个方子中，有8160个方子是李氏自己搜集加入的，占了全部方子的四分之三内容。这不仅大大丰富了中医药学的内容，也极大地提高了此书在临床上的实用价值。

鉴于《本草纲目》的实践性、实证性与实用性，所以王世贞在《本草纲目·序》中认为此书具有很高的哲学价值，乃"实性理之精微，格物之通典"。书中所反映的格物思想，充分体现了当时的实学精神。迄今为止，此书仍为本草学的权威典籍。世界著名的科学史专家李约瑟称赞说："李时珍达到了与加里略——维萨里的科学活动所隔绝的任何科学家所不能达到的最高水平"，并且称他为"药物学界的王子"。前中国科学院院长郭沫若先生对李时珍作了如下的题词："医中之圣，集中国药学之大成，《本草纲目》乃一八九二种药物说明，广罗博采，曾费三十年之殚精。造福生民，使多少人延年活命。伟哉夫子，将随民族生命永生"。《本草纲目》已被公认为世界上最杰出的科学著作之一。

三、《本草纲目》之后的中药著作择述

《本草纲目》问世之后，医家受到它的启发与影响，相继编写出各具特色的中药书籍，如《本草备要》、《本草纲目拾遗》及《植物名实图考》等，从各个方面补充与发展了《本草纲目》的实学思想及其学术观点。

《本草备要》 清代汪昂撰于1694年。他因明亡而弃举子业，潜心医药，在无师传授的情况下，通过自学道路，最后跻身于清代著名医学家的行列。他在研究中医药时，注重从实际出发，并且还吸收西方实验医学中的有关内容来充实自己的著作。

汪氏萌发撰写《本草备要》一书的动机，是因为他发现“乡间市井，稍能诵《药性》、读《回春》者，辄而悬壶。草菅人命，恬不为怪！”（《医方集解·凡例》），而李时珍的《本草纲目》，内容虽然详细，但是篇幅过大，有的地方的文字较为深奥，并非具有较低文化水平的人所能问津。因而，他决意从通俗化、大众化、实用化的角度出发，编出一本能供文化水平低的医生阅读的介绍药性的书籍，使他们通过阅读此书，能够基本掌握临床上最常使用的一些中药，在治疗疾病时可以根据药物特性来选药组方。

《本草纲目》载药 1892 种，其中有些药物在临床上并不常用。汪昂从《本草纲目》及其它本草书籍中挑选出经常使用的 460 种药物，再加上自己的见解，撰成《本草备要》，供一般的医生使用。此书选药简明扼要，论述详细实用。迄今为止，《本草备要》仍是最受一般的临床医生欢迎的中药著作，可见其实用价值之高。

汪氏的求实革新思想，在此书中也有一定的反映。例如他在提到中药辛夷时写道：“吾乡金正希先生尝语余曰：人之记性，皆在脑中。小儿善忘者，脑未满也；老人健忘者，脑渐空也。凡人外见一物，必有一形影留于脑中。昂思今人每记忆往事，必闭目上瞪而思索之，此即凝神于脑之意也”。中医论及思维记忆，从来都沿袭孟子的“心之官则思”的提法，认为属于心脏的功能。明确提出脑主记忆，实为汪氏对中医学发展的一大贡献。

《本草纲目拾遗》 清代赵学敏撰于 1765～1803 年，赵氏自幼“性好博览，凡星、历、医、卜、方技诸学，间亦涉猎之”（《利济十二种·总序》）。又喜欢动手实验，在家中花园里栽种与观察各种药物，所以从幼年开始，赵氏就具有亲自动手进行实验与认真从事实际观察的实学精神。

赵氏对李时珍非常敬佩，但他从求实的原则出发，指出《本

草纲目》并非白璧无瑕，也不是包罗万象。他认为："濒湖之书诚博矣，然物生既久，则种类愈繁"，"此而不书，过时罔识"。因为在他所处的时代已经出现了若干种在李时珍时尚无的药物。一些在《本草纲目》中未载的药物，如《百粤记》中的产元黄基治肿毒，因为未能及时收录于本草书籍之内，所以谁也不知道这种治肿毒的药究竟是什么。赵氏决心要拾《本草纲目》之遗，将《本草纲目》未载或载而未详的药物一并收录于《本草纲目拾遗》一书之中。

赵氏在实学思想的指导下，用了近40年的时间，不仅查阅了600多种书籍，而且进行了大规模的实际调查研究，向200多位"辛苦劳碌人"、"渔海人"、"土人"、"某仆"、"某妪"进行请教、调查，亲自栽种和亲口尝试了若干药物，最后写成了《本草纲目拾遗》一书。书稿写成之后，他还将经过实证的资料不断补充进去。如他在自序中说写成于乾隆乙酉年(1765)，而书中的资料却还有嘉庆癸亥年(1803)的。例如卷8《诸蔬部·辣茄条》记载："敏按：《花镜》：番椒，一名海疯藤，俗呼辣茄……癸亥，予在临安。有小仆于暑月食冷水，卧阴地。至秋疟发，百药罔效。延至初冬，偶食辣酱，颇适口。每食需此，又用以煎粥食。未几疟自愈"，这充分表明了赵氏的求实精神。

《本草纲目拾遗》全书共10卷，收载药物921种，其中716种是《本草纲目》未收载的，也有虽已收载而治疗未备或根实形状未详者，此书则为之补充，使之更为完备。此外，对《本草纲目》在部分药物叙述失当之处则予以厘正。书中补充的很多药物都具有相当高的实用价值，如治疗蛔虫病的鹧鸪菜、治疗阿米巴痢疾的鸦胆子、治疗疟疾的金鸡纳(奎宁的原植物)、治疗咽痛的胖大海、活血补血的鸡血藤等，现在临床医疗上仍然广泛地使用并取得良好效果。

赵氏在收载药物时，具有严肃认真的科学态度与求实精神。他说："以曾种园圃中试验，故载之。否则，宁从其略，不敢欺世也"，"稍涉疑义，即弃勿登"，这样的实学精神是非常可贵的。他的实学精神还表现在具有进化观点，不为旧说所囿。如说："石斛一也。今产霍山者，则形小而味甘；白术一也，今出於潜者，则根斑而力大。此皆近所变产"，由此认为药物是进化的。在这种进化思想的影响下，他不为旧的观点所束缚，不仅对《本草纲目》进行补正，而且还对《本草纲目》的分类方法进行了修正，如在分类上取消"人部"，增加"藤"、"花"两类。因此，《本草纲目拾遗》是赵氏的求实态度与科学精神的产物。

《植物名实图考》 清代吴其浚撰于1848年。吴氏的实学精神表现在他虽是朝廷的高级官吏，历任翰林院修撰、礼部尚书、侍郎、巡抚、总督等，但他却很留意医药这类不被人重视的行业，认真地进行调查研究。他素有"宦迹半天下"之称，到过湖北、湖南、山西、江西、浙江、福建、云南、贵州等省。他在各地任职或游历时，对当地的植物加以观察、调查、采集、记录与绘图。因此，他对植物的研究，不是单凭文献资料，进行烦琐的文字考证；也不是因袭前人的说法，厚古薄今，而是主要以实物观察为依据，对文献记载加以印证。他从实证的角度出发，对只靠耳食，不由目验的研究方法提出了严厉的批评。例如在矿麦条"《天工开物》谓矿麦独产陕西。一名青稞，即大麦。随土而变，皮成青黑色，此则糅杂臆断，不由目睹也"。又如在甘草条"郭景纯博物，注《尔雅》，'蘦，大苦'，曰：今甘草也。《尔雅翼》云：'不惟叶似荷，古之莲字，亦通于蘦'，则直以音声相通，不复顾形实迥别矣。《广雅疏证》斥沈说（注：沈指沈括）之非，而以《图经》诸说为皆不足信。经生家言，墨守故训，固与辨色尝味，起疴肉骨者，道不同不相谋也。余以五月按兵塞外，道傍辙中，皆甘草也"。吴氏在这段文字中，直

截了当地根据他所见到的甘草外形与味道，对单纯从事文字考证，把甘草说成味大苦、外形如莲荷的经学家提出了“不足信”、“道不同不相谋”的尖锐批评。吴氏重视观察实物，在书中有大量的证据。他很注意采集植物标本。每到一处，必定广为搜罗。即使在旅途之中，也时刻注意路旁的草木，认真地对实物进行研究。如党参条“余饬人于深山掘得，莳之盆盎，亦易繁衍。细察其状，颇似初生苜蓿，而气味则近黄芪”。又如雷公凿条“其性无毒。余尝之，味亦淡。荒年掘食，当即是此，断非石蒜”。在这里，吴氏亲自口尝此药，从而确认它不是石蒜那样的毒药。又如鬼臼条“此草生深山中，北人见者甚少……余于途中，适遇山民担以入市，花叶高大，遂亟图之”，这段文字表明吴氏极为重视可以获得实证的任何机会。至于有时因为条件所限，无法获得实证，则吴氏惋惜之情，往往溢于文字之外。如豆叶菜条“卢山有豆叶坪，实产此菜。余过卢山，遣力往取之。道中不得烹饪，覩其形不知其味，可谓食肉不食马肝”。中药很讲究气味，所以他对未能尝到味道感到遗憾。又如油头菜条“余屡至，皆以深冬……搜采少所得，至今耿耿”。吴氏因为未能见到这种植物，所以在日后写书时涉及它时，还耿耿不能忘怀。这种求实精神实在令人钦佩。

吴氏每到一处，常向当地的群众和草医等询问，注意向劳动者学习。书中经常出现“询于舆台者”、“得之牧竖”、“取于老农”等语。如黍条“黍稷则乡人之食。士大夫或未尝果腹。即官燕蓟者偶食之，亦误以为黄粱耳。余询于舆台者如此。他日学稼，尚诹于老农”。在这段中，他不仅依靠舆台者弄明白了黍的情况，而且还提出以后有关农业方面的问题，还要去向老农求教。又如薇条“此菜亦有结实、不结实两种。结实者，豆可茹；不结实者，茎叶可茹。余得之牧竖云”。综上所述，吴氏的调查研究的求实作风使《植物名实图考》具有很高的学术价值与实用价值。

吴其浚经过多年的社会实践与实际考证，才著成《植物名实图考》一书。书中所载植物，广及我国大部省分。书中所引参考资料，包括经史子集四部，从古代文献直到当时人的著作，共计800余部。此书综合过去学者的研究成果以及吴氏的实际调查资料，补充前人之说，纠正古书错误，并且提出一些创新性的见解。全书共载植物1714种，分为谷、蔬、山草、隰草、石草、水草、蔓草、芳草、毒草、群芳、果、木等12类。书中对每种植物的名称、产地、品种、形态、性味、功用均予叙述，其中着重于该植物的药用价值，并绘制植物原图。在此书中，对于一些经过研究、比较后不能下结论的植物则不下结论，如形状、性味相似而名称不同，名称相同而形状、性味有异，实物标本与文献对照有异的，以及过去本草书籍中无记载或众人不能辨识者等等，这都说明了吴氏实事求是，决不主观揣测的实学精神。

吴氏的实学精神反映在他的《植物名实图考》中的一个重要方面，就是对植物名称与实物进行考证，特别注重于同物异名或同名异物的考订，使植物的名与实相符，为植物的确切分类提供宝贵资料。陆应谷在此书的序中说："出其生平所耳治目验者，以印证古今，辨其形色，别其性味……夫天下名实相副者鲜矣。或名同而实异，或实是而名非。先生于是区区者，且决疑纠误，毫发不少假"，充分肯定了吴氏在植物学方面的求实精神与重要贡献。

《植物名实图考》一书，广泛收集我国植物及有关的医药知识，绘图比较真实精细，具有极高的实用价值。此书不仅对国内的中医学、植物学产生过一定影响，而且流传到欧洲、日本等国。如德国的Emil Bretschneider于1870年出版的《中国植物学文献评论》中，对此书作了很高的评价，认为书中附图刻绘极为精审，并说其中最精确的一些图可用于鉴定该植物的科与目。一些

国家的学者公认此书为19世纪时的科学价值较高的植物学分类专书，具有很高的学术价值与实用价值。

第二节　瘟疫的广泛流行与传染病学的新突破

任何新医学理论的提出，都是社会实践的产物。社会一旦提出某种需要，必然会有相应的理论出现，这是一般科学发展的普遍规律。医学的发展也不例外。宋元至明的瘟疫广泛流行，使温病学说应运而生，出现了传染病学的新突破。

中医经典著作《黄帝内经素问·热论》指出："夫热病者，皆伤寒之类也"，将各种外感发热性疾病都归入伤寒范围。尔后，《难经》也指出："伤寒有五：有中风、有伤寒、有湿温、有热病、有温病"。其中，湿温、热病、温病属于后世所谓的温病，即传染性的急性热病。东汉末年，张仲景著《伤寒论》，系统地提出对伤寒病的诊断辨证及治疗。从东汉以后，《黄帝内经》和《伤寒论》在中医界一直被视为必须遵循的经典著作。人们在治疗传染病时，基本上采用了张仲景的六经辨证学说。

在《黄帝内经》、《伤寒论》的时代，由于当时社会生产与科学技术发展水平等客观条件所制约，中医学在阐述疾病的病因时，必然表现为用哲学的普遍性概念来说明医学中的生命现象与疾病变化。古代哲学中的天人相应、阴阳、气化等思想被用来解释疾病的发生发展机理。古代中国的传染病学就是在上述古代哲学思想的基础上，采用主观猜测、形象比拟、神秘直觉等思维方法，把自然界中存在的六气（风、寒、暑、湿、燥、火），视为引起传染性热病的六淫（风邪、寒邪、暑邪、湿邪、燥邪、火邪），从而提出了"六淫"可以致病的医学理论。

如上所述，由于古代的传染病学理论缺乏充足的科学依据，必然会造成治疗实践上的困难。在明代，由于封建统治的残酷压迫剥削，人民生活极其贫困，加之连年战乱，灾祸频作，致使疫病连年猖獗流行。据《明史》记载，从永乐六年(1408)到崇祯十六年(1643)发生大规模的传染病流行达19次之多。一些烈性传染病如鼠疫、霍乱、猩红热、白喉，以至梅毒等已由国外传入，使中国大陆频频出现疫病流行、死亡枕籍的悲惨 局面。

鼠疫在明代的流行，可见于明代吴绶的《伤寒蕴要全书》，书中提到的"大头伤寒"，表现为鼻额红肿，目肿不开，气喘舌燥，咽喉肿痛，或额上耳后脑后结块以致脓疡等，都属于腺鼠疫、皮肤鼠疫的特征，崇祯末年，鼠疫流行全国。据吴有性于《温疫论》中说，崇祯辛巳十四年(1641)，疫气流行，山东、浙江、河南、河北，感者尤多，至五六月更甚，或至阖门传染。据吴震方《花村谈往》一书中说，当时出现了电击性的鼠疫，患者往往在数小时内死亡。崇祯十六年(1643)八月间，又在北京暴发。在二三个月内，京师死亡20万人。关于鼠疫在南方的流行，据《明史》、《丹徒县志》等载，崇祯十五年二月，群鼠数万衔尾渡江，昼夜不绝。到了崇祯十六、十七年，震泽、吴江、鳥程等处发生大疫，患者往往呕血而死，出现"疫疠大作，有无病口中喷血即死者，或全家一巷枕籍"的情况。这种吐血而死的表现多属于肺鼠疫。

霍乱在明代也有流行，据万历三十五年(1607)涂绅《百代医宗》一书中的记载"嘉靖甲子，人多患此疾。自脚心麻至膝上者，不胜其数，死者千万人矣"。这种"自脚心麻至膝上"，在道光年间(1821—1850)的霍乱书中称为"麻脚瘟"。可见真性霍乱在明代亦有较大流行。关于猩红热，程岑的《医按》中载有万历四十年(1612)北京发生的虾蟆瘟，表现症状与猩红热相似，如喉痹失音，项筋胀大等。白喉传入中国，可能较猩红热稍早，明代楼英

(1320～1389)于《医学纲目》中提出:“天行喉痹一乡相似”,可能就是指的白喉。至于梅毒,一般认为传入年代为弘治十五年(1502)。明代俞弁在《续医说》中说:“弘治末年,民间患恶疮,自广东人始。吴人不识,呼为广疮。又以其形似,谓之杨梅疮”。梅毒传入之后,广为流行,引起医学界的关注。陈司成于崇祯五年(1632)撰《霉疮秘录》,在世界上首次提出用砷剂治疗梅毒。

上述这些传染病的流行,给人民的生命、健康造成了极大的危害,迫切需要医家能够很好地治疗疾病,控制传染流行。但是,事与愿违,一些医家采用张仲景治疗伤寒的方法来治疗传染病未能收到效果。因此,人们开始认识到以《伤寒论》的理法方药来治疗当时的传染病,存在着不足之处,应当加以改变。明代初期的王履率先提出张仲景《伤寒论》的理论体系,不能解决那时的传染病问题。因为温病(当时的传染病)的病理与伤寒不同,所以治疗温病的方法应不同于伤寒。他认为伤寒是寒邪在表,病邪由外入内,治疗时宜用辛温药;温病则是火郁于里,自内达外,无寒在表,治疗需用辛凉、苦寒等药。明确提出温病与伤寒“自是两途,岂可同治”?王氏在求实思想的指导下,首先把《黄帝内经》中的“夫热病者,皆伤寒之类也”,改为温病的病因不是寒邪,而是火邪。虽然他没有完全跳离“六淫”的圈子,但毕竟是个进步。其次,他还否定了《伤寒论》关于病邪在表,治病要用辛温药的观点,提出温病的病邪不在表,所以在治疗时不必用辛温药,从医理上突破了《黄帝内经》和《伤寒论》的框架,开辟了治疗急性发热性传染病的新途径。

在明清实学思想的影响下,一些医家从实际情况出发,提出了温病多见、伤寒少见的观点。明代肖京曾说,他在最容易发生伤寒病的严冬,看到的伤寒病人也为数甚微,“二十年来于千百人中仅见两人”。晚明的喻昌在《尚论·春三月温证自序》中亦

说："触冒寒邪之病少，感发温气之病多；寒病伤人十之三，温病伤人十之七"，观点与肖京近似。吴有性则更明白地指出当时一些医家不重事实，泥古不化所遇到的尴尬局面。他在《温疫论·自序》中说："是以业医者，所记所诵，连篇累牍，俱系伤寒。及其临证，悉见温疫。求其正伤寒，百无一二"。到了清代，由于鼠疫、霍乱、猩红热等烈性传染病更为流行，故杨璿提出："且夫世之凶恶大病，死生在反掌间者，尽属温病。发于冬月伤寒者，百不一二"。道光、咸丰年间的薛福就干脆断言："今之伤寒，皆温病也"。人们普遍认识到"时行……温疫等，决不可以伤寒六经病诸方通治"，必须从疾病的实际出发，通过实践与实证，创造出新的理论与治疗方法。明清一些思想进步的医家就是在当时实学思想的影响下，开始摆脱《伤寒论》的樊篱，逐渐创立了独立于《伤寒论》六经辨证体系之外的温病学体系。在这一方面，吴有性、叶桂与吴瑭作出了重要的贡献，成为明清温病学派的主要代表人物。

一、吴有性与厉气学说

吴有性（约 1582—1652），字又可，明末江苏震泽人。在明代，由于战争与灾荒频繁，传染病极为流行。据《明史》记载，整个明代共有 19 次的大规模疫病流行，至于小范围疫病更是不计其数。由于按张仲景《伤寒论》的六经辨证治疗无效，死者遍地皆是。在这种历史背景下，吴氏认识到"守古法不合今病"。他所谓的古法，就是指《伤寒论》中治疗伤寒病的理法方药。《伤寒论》认为，外感疾病的病因是寒邪，疾病的发展过程是由表入里，治疗的法则是解表，治疗的药物是辛温解表药。但是，《伤寒论》的成书年代距明代已有 1000 多年。疾病谱已经发生了很大的变化。现实的疾病谱证明，流行于明代的这些急性传染病的病因不是寒邪，疾病发展过程是由里达表，治疗的原则是清热，治疗的药物是寒凉清里药。如果再用《伤寒论》的方法来治疗当时的温病，

实在是南辕北辙，牛头不对马嘴。怎么能不死人？吴氏认为必须从实际情况出发，对病人的临床表现及其对辛温药物治疗后的反应进行考察，主张对温病要“静心穷理，格其所感之气，所入之门，所受之处，及其传变之体，平日所用历验方法”，认真地进行研究。在通过广泛实践及反复思考之后，他提出了温病的病因非风、非寒、非暑、非湿，乃是天地间别有一种异气所感，从而在病机、病证、治疗等方面也均与伤寒不同。他于 1642 年著《温疫论》，正式提出了厉气学说：

（一）厉气是温疫的病因

吴有性摆脱了中国古代传统的“六淫”致病的说法，提出了厉气学说，对于温疫的病因，从中医理论上实现了突破。

厉气又称异气、戾气或疫气。吴氏在摒弃传统的“六淫”致病学说的基础上，吸取了中国古代的气论思想，指出：“夫温疫之为病，非风非寒，非暑非湿，乃天地间别有一种异气所感”。在这里，他将异气与存在于天地之间的一般的气加以区别，认为这种异气与过去传统的中医学提到的外感六淫之气——风气、寒气、暑气、湿气、燥气、火气不同。在该书的《杂气论》中说：“刘河间作《原病式》，盖祖五运六气。百病皆源于风、寒、暑、湿、燥、火，无出此六者为病者。实不知杂气为病更多于六气。六气有限，现在可测。杂气无穷，茫然不可测。专务六气，不言杂气，岂能包括天下之病欤”？这样，他就突破了过去医家的一切外感病均生于六气的观点。他还从病因学角度将严重的传染病与轻型的传染病加以区别，说：“疫气者，亦杂气之一。但有甚于他气，故为病颇重，因名之疫气。虽有多寡不同，但无岁不有”。由此看来，在病因学方面，他从实际出发，根据不同的发病情况将外感病分为外感六气（如一般的感冒）、外感杂气（如流行性感冒）及外感杂气中的疫气（如猩红热、白喉）几个大类。这与其它医家只用一种外感六

气来解释传染能力强弱不同、病情轻重有异、预后良劣悬殊的各种疾病来说，在理论上是一个重大的进步。

（二）厉气是一种物质实体

吴氏根据元气实体论的实学思想，认为厉气虽然“无形可求、无象可见、况无声复无臭，何能得睹得闻”？但确实是一种客观存在的物质实体。他生活在显微镜尚未发明，人们见不到病源微生物的时代，却能根据临床所见的各种疾病表现提出世间存在病源微生物——即厉气的科学假设，这表明他的科学思维水平已经达到了相当高的境界。在古代，人们普遍认为由于鬼神所引起的疫病，药物治疗是无能为力的。反之，凡是能用药物治疗的疾病，其病因就不是虚幻的鬼神，而是实实在在的实体。吴氏根据疫病可以通过药物来治疗，进而推理为厉气必然是一种客观存在的物质。他说：“夫物者，气之化也；气者，物之变也。气即是物，物即是气……夫物之可以制气者，药物也”。他把物质实体与厉气联系起来，认为厉气就是一种物质，显然是一种实学观点。

（三）厉气经过口鼻进入人体

这个观点是吴氏通过长期的临床实践得出的科学结论，是他在传染病学方面的一个重大突破。根据中医古籍记载，外界的病邪系通过人体表面的皮毛进入体内，然后引起疾病。吴氏根据对温病的临床观察，发现一些疾病在刚开始发病时就出现了里证，疾病的发展过程是由里达表。他就想到如果按照中医传统理论，病邪通过表面的皮毛进入体内，应当发病时首先出现表证。但是，事实却是首先出现里证，这就表明病邪进入人体的途径不是皮毛。究竟病邪是由何处侵入人体呢？由于人体与外界时时相通的渠道是口与鼻，所以吴氏通过逻辑推理，更改了传统的外邪自皮毛而入的观点，认为外邪应当由呼吸道、消化道进入人体

而致病，提出了“邪从口鼻而入”的论点。这与现代医学关于一些传染病的传染途径的说法完全一致。他还通过实际观察，提出感染疾病的方式“有天受、有传染”，发病方式虽有不同，但是“所感虽殊，其病则一”，还是属于同一疾病。这里指的是在发生疾病时有两种方式：一为周围人没病，自己却得了病。这叫作天受，是通过感染周围环境中的厉气而引起的。另一种是先为他人得病，继而自己也患病。这叫作传染，是由他人传染而引起的。他的这种说法与现代传染病学提出的散发病人（虽属传染病，但仅个别发生，周围人不得病）与流行期间病人（彼此传染而发病）如出一辙。这说明吴氏对于疾病现象的观察极为精细，从而得出了符合实际的结论。

（四）感受厉气后能否发病，与厉气的性质、人的抵抗力有关

对于具有实学思想的吴有性来说，掌握传染病的发病规律是他追求的目标。为了解释在相同环境中，有人得病，有人却不得病，他通过长期的实际观察，提出发病与厉气及人的正气强弱有关。就厉气而言，它的毒力（质）与量均与发病有关。书中提到的“其年气来之厉 。不论强弱，正气稍衰者，触之即病”，是指毒力强则易于致病，毒力弱则身体强壮者不得病；书中的“其感之深者，中而即发；感之浅者，邪不胜正，未能顿发”，是指厉气的量，感多则深，故易发；感少则浅，故可能不发。关于人的正气强弱与发病的关系，书中多处提及。如“本气充满，邪不易入。本气适逢亏欠，呼吸之间，外邪因而乘之”，“或遇饥饱劳碌，忧思气怒，正气被伤，邪气始得张溢”等。

吴氏认识到传染病有广泛流行与个别散发的区别。他通过详细的调查，根据传统医学中的认识论原则，对上述情况进行了分析。如书中提到的“其年疫气盛行，所患者重，最能传染，即童辈皆知其为疫”，“延门合户，众人相同”，显然指的是大流行。另

一种情况是“其时村落中偶有一、二人，所患者虽不与众人等，然考其证，甚合某年、某处众人所患之病，纤悉相同，治法无异。此即当年之杂气，但目今所钟不厚，所患者稀少耳”。这里指的是散发。这种散发，与厉气的性质较弱有关。

厉气的性质，随时间、地区的不同而各异。吴氏在这方面的认识与现代医学中对传染病变化规律的认识相吻合。例如时间上的变化，吴氏提出：“疫者感天地之厉气……在四时有盛衰”，即在不同季节，传染病的发生有轻重之分，而且轻重之间可以相差悬殊，如他在书中提出有的重的可表现为：“缓者朝发夕死，急者顷刻而亡。此又诸疫之最重者”。这种情况在烈性传染病中确可见到。在地区方面，现代的传染病学家提出，传染病的发生，可随经纬度之不同而异。吴氏在书中也提出：“或发于城市，或发于村庄，他处安然无有，是知气之所着无方也”，认识到传染病的发生有地区性。

（五）厉气种类不同，引发疾病亦异

在实学思想的引导下，吴氏比西方医学家更早地认识到传染病是由不同病源因子引起的。他所谓的“厉气”，实际上就是现代医学中的病源因子。当时他已推测到病源因子不同，侵犯人或动物后的致病情况也不同。以人为例，“为病种种，是知气之不一也”，“盖当其时，适有某气专入某脏腑经络，专发为某病”，即厉气不同，引发疾病及损害哪个脏腑经络也各异。至于动物，吴氏认为“至于无形之气偏中于动物者，如牛瘟、羊瘟、鸡瘟、鸭瘟，岂当人疫而已哉？然牛病而羊不病，鸡病而鸭不病，人病而禽兽不病。究其所伤不同，因其气各异也”，即不同动物可能有其独特的传染病，彼此并不传染。人与动物之间也有并不相互传染的病。吴氏的这些认识，只有在对人与动物进行长期观察之后才能得到。他所运用的逻辑思维方法，明显地带有理性主义的色彩，是

他的求实思想的具体运用。

(六)拟定治疗大法

吴有性为了普济众生,在治疗温病方面向中医的传统治法举起了叛逆的旗帜。在无数生灵经过传统治疗后无效死亡的血淋淋的事实面前,他立足于客观事实,"独出心裁,并未引古经一语",明确地提出温病的治法与伤寒截然不同。伤寒病的治疗首重于发汗祛邪,而温病的基本治疗原则为"客邪贵乎早逐",不是用发汗的方法,而是应当早用攻下法来祛邪。他认为温疫之邪居于半表半里之募原,不能单纯发表,应当透达膜原,分消内外,在治疗时要以下法为主,尤其重视使用有较强泻下功能的大黄。在攻下时,他要求掌握一定分寸,以免过度泻下后伤人正气,或药量不足不能治病,提出:"要谅人之虚实,度邪之轻重,察病之缓急,揣邪气离膜原之多寡,然后药不空投,投药无太过不及之弊",由此可见他在治疗时的审慎态度。

吴氏除了对传染病提出与古代的《伤寒论》截然不同的观点外,还运用演绎方法对一些外科感染性疾病提出自己的看法。他在该书的《杂气论》中说:"疔疮、发背、痈疽、流注、流火、丹毒,与夫发斑、痘疹之类,以为诸痛痒疮,皆属心火……实非火也,亦杂气之所为耳",正确地认识到这些外科疾患是由感染引起,与心脏并不存在直接联系,从而对《黄帝内经·至真要大论》中的"诸痛痒疮,皆属于心"即心火能引起外科疾患的说法进行了修正。与西方医学相比较,英国著名外科学家李斯特于 1867 年才认识到外科伤口化脓是由微生物引起。吴氏比他早了 200 来年。

在明清实学思潮的影响下,吴氏提出的厉气学说(包括传染病的病因、传播途径、疾病特点、治疗原则与流行情况等)是一个相当完整的、具有划时代意义的传染病学。这个学说的科学价值,主要表现在以下两个方面:

其一，通过实际调查与临床实践，吴氏认识到外界不同的气，是引起传染病、包括外科感染性疾病的根本原因。这个看法比起法国巴斯德发现细菌等微生物引起感染要早200年左右。自古至今，感染一直是引起死亡的主要原因，如古代的鼠疫、天花，现在的肝炎、艾滋病等。这些疾病只有在找到病因后才有可能得到控制。在显微镜尚未发明的中国，吴氏能够认识到不同的杂气(厉气)即病源因子可引起不同的感染性疾病，确实是难能可贵的。

其二，吴氏在当时的实学思潮影响下，能够摒弃被医家奉为经典的《黄帝内经》、《伤寒论》中有关热病的说法，提出厉气学说，反映出他的卓越的创新精神。他通过长期临床观察及收集有关资料，对伤寒和温病的病因、侵入途径、证候、传变、治疗、用药等方面进行了全面的比较。他所提出的诊断、治疗温病的方法与张仲景在《伤寒论》中提出的六经辨证、治疗方药有着根本的区别。他对温病的认识与诊治方法，极大地丰富了温病学说的内容，为后世医家进一步发展温病学说奠定了理论与实践基础。例如，他在《温疫论·解后宜养阴忌投参术》中，提出温疫热邪骤解之后，有余焰尚在，不宜给人参、黄芪、白术之类药物。因为这些药物将助体内余热，导致余邪潜留，致使日后发生病变。这个说法成为以后的温病学家讲究用养阴药来善后的理论依据。如叶天士在《温热论》中说的："炉烟虽熄，须防灰中有火"，就是遵循了吴氏的观点。再如他对温病病人出现内热烦渴时，主张给予梨汁、藕汁、蔗浆、西瓜等清热止渴之品。以后吴瑭创制五汁饮、雪梨浆等，均属受到他的启发。除此之外，他还对《黄帝内经》中的关于"诸痛痒疮，皆属于心"的论述予以否定，提出这些外科感染源自杂气而非心火。这种敢于对传统的理论提出不同意见，在学术上进行创新的作法，在古代医家中实属罕见。他的尊重科

学、求实黜虚 的治学精神，对于现今医家亦有一定的启迪意义。

吴有性的厉气学说，在传染病这一医学领域中，打碎了一个旧世界，力主不能以古书、古法治新病；由于条件所限，他虽然已经提出了一些新的理论与治疗方法，但毕竟未能完全建立起一个新世界。在他以后的温病学家如叶桂、吴瑭等人吸收了他的医学思想，并在其基础上进一步发展、完善，使温病学从理论到诊断治疗进一步系统化，完全摆脱了《伤寒论》的六经辨证和治疗用药的框架，真正形成了独立的医学思想体系。

二、叶桂与卫气营血辨证

叶桂(约 1666—1745,)字天士，号香岩，清代江苏吴县人。祖、父两代均为业医。叶氏自幼学习中医。他在学习的过程中注意调查研究，拜能者为师，先后从师 17 人，博取众家之长，融会贯通，因而医术精湛，颇受群众欢迎。沈德潜在《归愚文钞余集》卷 5 中对他的评价是："名著朝野。即下至贩夫笠子，远至邻省外埠，无不知有叶天士先生"，可见叶氏在清代享有很高威望。

叶氏一生勤于临床实践，著作甚少，他的《温热论》一书还是在游于洞庭时，由门人顾景文将他当时在舟中讲授的内容记录下来，才得以留传后世。这是他在长期临床实践中总结出来的有关温热病的理论与治疗经验，是出自实践的医学精华。

叶氏完全接受了吴有性关于温邪从口鼻而入的观点，摒弃了《伤寒论》中有关外邪自皮毛而入的说法。他针对《伤寒论》关于病邪外袭，首先病及太阳，即病邪直犯足太阳膀胱经的论述，提出了"温邪上受，首先犯肺，逆传心包"。按照叶氏的意见，病人在感染温邪后，温邪先侵犯手太阴肺经，出现肺的症状；在一定情况下，也可以传变到心包，继而产生心包受邪的症状，但不会影响到足太阳膀胱经。叶氏将温病的发展变化，归纳为由浅入深的卫、气、营、血四个不同层次。卫为初发阶段，继而为气，接着为

营，最后才是血。在治疗上，他根据疾病变化的四个不同阶段，提出相应的治法："在卫汗之可也，到气才可清气，入营犹可透热转气，如犀角、玄参、羚羊角等物。入血就恐耗血动血，直须凉血散血，如生地、丹皮、阿胶、赤芍等物"。他的这种卫气营血辨证理论及用药大别于《伤寒论》的六经辨证。如果说，吴有性的贡献主要在温病理论上有所突破；那么，叶桂的贡献主要是在温病的治疗上有所突破。他提出的病在卫分、气分、营分、血分的治疗方法及用药都与《伤寒论》迥然不同。在临床实践中，他成功地运用观察和实验的方法、比较和分类的方法、分析和综合的方法，创造性地提出了温病的系统治疗方法。迄今为止，临床医师在诊治温病时，基本上采用的就是叶氏的方法。

叶氏通过对病人的长期观察，提出了在诊病时要注意观察皮肤上的斑疹、白痦，以及辨舌、验齿等，从而发展了温病的诊断方法。由于叶氏重视舌诊，一些医家纷纷步其后尘，因而提高了舌诊在诊断中的地位，促进了中医舌诊的发展。在当时没有科学实验仪器的情况下，为了确切判定病情，他在进行舌诊时，除了用眼睛观察外，还用手扪舌、擦舌，从而了解舌上有无津液与舌苔的情况，充分体现出他的动手实验的求实作风与科学态度。

叶氏对于温病理论的发展与临床实践的创新，在中国温病学史上，起到了承前启后的作用。他既继承了吴有性的"邪自口鼻而入"等方面的学术观点；自己创立的卫气营血辨证及用药也被后世医家沿用至今；邪留三焦的观点又被吴瑭发展成为三焦辨证。由于他在温病学方面的贡献切合实用，在防治温病中发挥了重大作用，因而使他成为温病学的一代宗师。

三、吴瑭与三焦辨证

吴瑭(1736—1820)，字鞠通，清代江苏淮阴人。他一生经历了频繁的温病流行。19岁时，父亲因病谢世。4年之后，其子又

因病温而死，使他决心从事温病的研究。他在继承吴有性、叶桂关于温病学说的基础上，进一步在理论与临床两个方面发展了温病学说，并取得了突破性的进展。

吴瑭采用分类的研究方法，将温病、伤寒区分为截然不同的两类疾病。从而结束了中国医学史上以伤寒统温病（一切传染性发热疾病均用《伤寒论》的六经辨证方法治疗），或以温病统伤寒（一切传染性热病均用治温病的方法治疗）的争论，促进了中医学术思想的进一步发展。

在理论方面，吴氏提出温邪直犯太阴、寒邪先伤太阳的观点。在诊治伤寒病时，可遵循张仲景六经辨证的纲领，因为寒邪侵犯人体时是由表及里，先三阳而后三阴，即先由太阳至阳明至少阳，再至太阴至少阴至厥阴。但温邪自口鼻而入，直犯肺卫，从上焦传至中焦，再由中焦到下焦。他在《温病条辨·卷二》中说："温病自口鼻而入。鼻气通于肺，口气通于胃。肺病逆传，则为心包。上焦病不治，则传中焦，胃与脾也。中焦病不治，则传下焦，肝与肾也。始上焦，终下焦"。在《温病条辨·凡例》中，吴氏强调了外感病中伤寒病的六经辨证与温病的三焦辨证之间的区别。提出辨伤寒时，为由表入里，由浅及深，须横看；辨温病时，为由上及下，亦由浅及深，须竖看。这样就完善了吴有性和叶桂的论述，从理论上解释了为什么温病辨证不同于伤寒的六经辨证，使温病从理论到诊治形成有别于伤寒病的一个独立医学体系。

吴氏在论述三焦辨证时，将叶桂的卫气营血辨证的思想融会其中。这是他在实践中获得的结果。他在上焦辨证中有"肺病逆传，则为心包"的说法，提出上焦病证涉及到心与肺，这与叶天士的"温邪上受，首先犯肺，逆传心包"相一致。在《温病条辨·上焦篇》中，还有病在卫分、气分、营分、血分的区别；中焦篇中亦有病在气分、营分、血分之不同。叶天士的卫气营血辨证是分辨内

外，吴氏的三焦辨证则分辨上下。这两种辨证方法相互结合，一横一纵，互补互配，使温病的辨证更为具体，能够更好地指导治疗。

吴瑭除了在诊断方面明确了伤寒与温病的区别之外，在治疗方面还通过临床观察和实际验证，提出了前人未发的内容。他认为伤寒属于寒邪所伤，在治疗时应以救阳气为主；而温病为伤于温热之邪，在治疗时应以救阴液为主。所以他提出了清热养阴的治疗法则，创制了一些有名的清热方剂——清络饮、清营汤及养阴方剂——复脉汤、定风珠等。他还在吸取吴有性用梨汁、蔗浆治疗烦渴的经验基础上，制出雪梨浆、五汁饮等食疗方剂，从而提高了温病的治疗水平。

第三节　实践精神与免疫学的产生

天花是一种为害严重、波及全球、流行时间很长、夺取人类生命不可胜计的一种烈性传染病。1980 年 5 月，联合国世界卫生组织(WHO)在肯尼亚首都内罗毕举行的第三十三届大会上宣布，危害人类千年以上的天花已被消灭，并将 1979 年 10 月 26 日命名为世界天花断绝日。这是有史以来人类在消灭烈性传染病的斗争中取得的第一场彻底胜利，也是免疫学这门新兴学科自问世以来所作出的最辉煌的成就。溯本求源，西方免疫学的产生与我国古代的医学家创造人痘接种以防治天花有着密切联系。中国的人痘接种是世界范围内以人工免疫来防治传染病的先驱。人痘接种传到国外之后 经过英国真纳的改进，用种牛痘代替人痘。通过全球性的接种牛痘，才使天花从地球上绝迹。

免疫学的产生，使危害人类健康最严重、引起死亡最多的各

种传染病得以被控制或消灭。它是医学发展过程中重要的里程碑。关于免疫学的思想，在我国古代医学文献中早有记载。其中最早的是公元4世纪葛洪的《肘后备急方》。该书卷七云：被狗咬伤后，“杀所咬犬，取脑傅之，后不复发”，用这种方法来防治狂犬病。这种做法与18世纪法国巴斯德的防治狂犬病的方法在原则上基本一致。

《肘后备急方》又是我国最早描述天花病的古代文献。书中指出“建武中，於南阳击虏所得，仍呼为虏疮”。该书描述虏疮的症状如“发疮头面及身，须臾周匝，状如火疮，皆戴白浆，随决随生。不即治，剧者多死，治得差后疮瘢”，与后来所说的天花病的症状完全一致。

天花是从国外传入中国的。据《外台秘要》卷3引自陶文仲的《随身备急方》云：“此疮从西域东流于海内”。自从天花在我国流行后，一些医家除设法治疗病人外，还积极探索预防天花的方法。1884年，清代武荣纶等人在《牛痘新书》中写道：“考上世无种痘诸经。自唐开元间，江南赵氏始传鼻苗种痘之法”。这个说法缺乏可靠证据。1713年，清太医院御医朱纯嘏在《痘疹定论》中说：宋真宗时的丞相王旦，生子多因患天花而死亡。他从峨眉山请来“神医”，到汴京为其幼子接种人痘以防天花。书中称该神医“非凡胎所生，乃慈悲观世音菩萨转劫，指出种痘之法”。这种说法带有种秘色彩，难以置信。1727年出版的《痘科金镜赋集解》一书中说：“近来种花（注：即种痘）一道，无论乡村城市，各处盛行……又闻种痘法起于明朝隆庆年间（1567—1572）宁国府太平县（今安徽省太平县）。姓氏失考，得之异人丹家之传。由此蔓延天下，至今种花人，宁国人居多”。这段记载是基本可靠的。所以，我国的人痘接种术，大致在明朝中叶出现。那时，全国各地均盛行人痘接种。尔后，万历、天启年间（1575—1627）程从周的《茂

先医案》、周晖的《金陵琐事剩录》等书，都有关于种痘的记载。

重实用，是明清实学思想的重要特征。在当时出现的注重实用的实学思潮的影响下，人们在实际中不断总结经验，予以改进，终于在实践过程中使种痘预防天花获得成功，种痘随即遍及全国，乃至流传国外。

古代医家在实践过程中对人痘接种进行了不懈的探索。种痘方法由痘衣种法发展到痘浆种法，再由痘浆种法发展到鼻痘法。以后又对鼻痘法加以改进，从种时苗发展为种"种苗"，使种痘安全可靠，达到了预防天花的目的。那时出版了不少种痘的书籍。例如，上述方法在1742年由官方出版的大型医书《医宗金鉴》中的"幼科种痘心法要旨"内就有着较详细的介绍。

痘衣法是把正在出天花患者所穿的贴身衣服，给未出天花者穿2～3日，使穿者出现轻度感染。一般是穿后3日发热，再过3日见痘，10日后痊愈。这样就使出现上述反应的穿者对天花产生抵抗能力。但是，此法有时不能引起感染，有时却可能使穿者感染重症天花而致死亡，因而遭到了淘汰。痘浆种法是用棉花蘸天花患者痘粒内的浆液，塞入未出天花者的鼻腔内，数日后出现反应，有发热与少量痘疮。症状消退后就对天花有抵抗力，但也有可能产生重型天花，所以在实践过程中也逐渐被人摒弃。鼻痘法分旱、水两种。旱苗法是将痊愈期天花患者的疮痂研细，用银管吹入未出天花者的鼻腔内，水痘法是将上述研细的疮痂用清水调后，以棉花蘸后塞入鼻内。旱、水两法接种后，经过二三日或更长的时间，均能将痘发出。

尔后，随着实践经验的积累，把鼻痘苗又分为时苗、种苗两种。时苗是用天花病人结下的痂接种。种苗是用没有患天花但经时苗接种的人发出的疮痂研粉为苗。实践证明，痘苗的优劣，与接种后的安全性、有效性密切相关。应当选用"痘顺者"或"吉

苗”，也就是说选用毒力缓和、无其它夹杂病的疮痂制成的痘苗。若将时苗与种苗相比较：时苗接种后，发出的痘有时如流行的天花，非常危险；种苗却很稳妥安全。所以后来逐渐改用种苗，且进一步改进为把这种“种苗”递相接种，四季不断，使毒力更加降低，接种后更为安全。清代张琰于《种痘新书》中云：“苗顺者十无一死，苗凶者十只八存。种痘人家，医人必取吉苗。苗吉则痘无不吉矣……故余遍历诸邦，经余种者不下八、九千人。屈指记之，所莫救者不过二三十耳”。可见接种安全优良的痘苗，可以预防天花。由于通过不断实践，接种方法不断改进，种后安全可靠，所以种痘获得了广大人民的信任与应用。张璐于《张氏医通》卷12《种痘说》中云：“种痘……始自江右，达于燕齐，近则遍行南北”，足证种痘在那时已遍及全国各地。那时，种痘不仅受到了人民的欢迎，而且由于它的安全可靠，也受到当时统治者的赞赏。如清代康熙皇帝在《庭训格言》中说：“国初人多畏出痘。至朕得种痘方，诸子女及尔等子女皆以种痘得无恙。今边外四十九旗及喀尔喀诸藩，俱命种痘。凡所种皆得善愈。尝记初种痘时，年老人尚以为怪。朕坚意为之，遂全此千万人之生者，岂偶然耶”？

综上所述，种痘预防天花的成功 是在明清医家经过反复实验，不断改进后才获得的。这是明清实学的重实践、重验证思想在中医界获得成功的实例之一。

在17世纪，人痘接种术传到国外。1652年左右，名医龚廷贤的弟子戴曼公将此术传到日本。康熙年间，俄罗斯派人来华学习种痘。以后又传入土耳其。据英国加里森(Garrison)于1914年出版的《医学史》记载：1718年3月，英国驻土耳其公使夫人在君士坦丁堡给自己3岁的儿子种了人痘。三年后，她回到英国，又给5岁的女儿种了人痘。自此，种痘法传入欧洲、北非、印度等地。

我国的人痘接种术传到欧洲之后，对于英国的真纳(1749—1823)发明牛痘接种有着启发作用。据德国历史学家范斯默(Venzmer)于1968年出版的《医学五千年》的书中说，真纳于8岁时，自己被接种过人痘。他在发明牛痘接种术前，曾经有一段时间采用接种人痘来为人们预防天花。这表明接种人痘对他以后发明牛痘接种术具有重要的启迪作用。当他观察到德国的挤奶妇不染天花之后，才利用牛痘内的浆液接种于人。于1796年发明了牛痘接种法。此时，由中国传入的人痘接种在英国已经流传了半个世纪以上。

人痘接种的价值，不仅在于它出现于牛痘接种法之前，是预防天花的重要方法；更重要的是，它是人工免疫法的先驱，导致后世预防各种传染病的疫苗的问世。现在，人们在很大程度上已能通过免疫来控制许多传染病，减少或消除了它们对人类的威胁。18世纪时的法国哲学家伏尔泰(1694—1778)对中国的人痘接种曾给予高度评价。他说："我听说一百年来中国人一直就有这种习惯(指接种人痘)。这是被认为全世界最聪明、最讲礼貌的一个民族的伟大先例和榜样"，"这一点也可以证实，倘若我们在法国曾经施行种痘，或许会挽救千千万万人的生命"(《哲学通信》)。由此可见，人痘接种是我国明清医家在当时实学思想影响下，通过不断的实践，对人类文明作出的重大贡献。

第四节　实证精神与《医林改错》

王清任(1768—1831)，字勋臣，清代河北玉田县人。他在经过长期的行医实践后，著有《医林改错》一书，在人体的生理解剖、脏腑功能及瘀血证的治疗等方面具有突出成就。

正确了解人体内部结构，掌握解剖生理学，对于人们与疾病作斗争，探索疾病发生原因及病理变化规律是至关重要的。早在两千多年前的中医经典著作《黄帝内经》中就有关于生理解剖的记载。如《灵枢·经水篇》中云："若夫八尺之士，皮肉在此，外可度量切循而得之，其死可解剖而视之。其脏之坚脆、腑之大小、谷之多少、脉之长短、血之清浊、气之多少……皆有大数"。可见古代的人们已开始从事人体解剖。汉代亦有人体解剖的记载。到了宋代，一些学者对受刑者进行人体解剖，并据解剖结果绘制图谱。对内脏的位置、形态作了较前略详的叙述。如吴简的《欧希范五脏图》与杨介编绘的《存真图》等，是我国最早的解剖图谱。王惟一铸针灸铜人，上列脏腑经络，是我国最早的人体模型。宋慈的《洗冤集录》记载了骨骼与胚胎发育的一些情况。但是，由于中国封建统治者的压制，加上理学思想的束缚，中医的生理解剖学始终处于幼稚阶段，长期停滞不前。在"身体发肤，受之父母，不敢毁伤，孝之始也"、"父母全而生之，子全而归之"的孝道思想的支配下，中国对保持尸体的完整性有着极严格的要求，解剖尸体被认为属于大逆不道。到了清代，法律明文规定不得毁尸解剖。因此，通过人体解剖来了解内部脏腑，实际上是不可能的。王清任在长期行医的实践过程中，充分认识到"业医诊病，当先明脏腑"的重要性，认为"治病不明脏腑，何异于盲子夜行"。他发现古代医书中有关解剖的叙述多有谬误，"尝阅古人脏腑论及所绘之图，立言处处自相矛盾"，"著书不明脏腑，岂不是痴人说梦"。为了弄清人体内部脏腑的实际情况，更正古医书中的错误，同时还不能违反禁止毁尸解剖的大清律条，他"竭思区画，无如之何。十年之久，念不少忘"，整整思索了 10 年，终于在 30 岁游滦州时遇到了观察人体内部脏腑的机会。当时正值传染病流行，小儿死亡甚多。当地在埋小儿时有不深埋的风俗，故各义冢内有不少被

狗咬过破肠开腹的尸体。王氏在开始时，因气味秽臭故掩鼻而过。后来他想到古人所以论述脏腑多有错误，就是因为没有亲身进行验证，因而决定不避污秽，每天清晨去察看尸体。经过狗咬食的尸体，内脏往往残缺不全，看起来有一定的困难。他决定采取各尸相互参看的办法。他在《医林改错》中的记载："十人之内，看全不过三人。连视十日，大约看全不下三十余人"，可以推算出他所看过的尸体数目超过一百。这才弄明白古医书中所绘的脏腑形图与事实相距甚远。由此可见王氏对待科学研究的实事求是、坚韧不拔的精神。尽管王氏作了这样大的努力，但他看到的被狗咬食后的小儿尸体上的膈膜均已被咬破坏，无法判断原貌，所以他又去观察受刑处死的犯人及向有关人员进行询问，终于绘成了"亲见改正脏腑图"，载于《医林改错》一书中，纠正了古书中所述的肺有二十四孔，下有透窍，肝为左三叶、右四叶，以及尿自粪中渗 出等错误。

王氏以实学思想为指导，通过亲自察看尸体，不仅发现了古书所载的一些脏腑的形态结构上的错误，而且还对一些脏腑功能的错误记载进行了纠正。如以脑为例，古人将脑子进行思维的功能归于心。《黄帝内经·灵兰秘典》中说："心者，君主之官，神明出焉"。王氏在《医林改错》中单设"脑髓说"一节，提出"灵机记性不在心在脑"的论点，肯定了人的思维器官是脑而不是心。这个结论一方面源自某些古人的论述，如李时珍的《本草纲目》中提到"脑为元神之府"，金正希的《尚志堂文稿》中提到"人之记性皆在脑中"等；另一方面源自他的实证精神。通过对人们脏腑的实际观察，他发现心是循环血液的器官。由此可见，王氏亲自考察脏腑情况，对于他的正确了解心的生理功能，纠正前人的错误具有重要意义。

《医林改错》中有一节是"论痘非胎毒"。王氏在这节中，对于

古代医家认为天花的病源在于胎毒的观点提出异议。如古书中说自汉以前无出痘者，他质问说："既云胎毒，汉以前人独非父母所生？此论最为可笑"。古书说胎毒藏于脏腑。他质问道："为何出痘之前，脏腑无病？"古书说胎毒藏于肌肉。他又质问："为何出痘以前，皮肤更不生疮？"古书又说胎毒藏于骨髓，因惊恐跌仆，伤食感冒，触动而发，是病儿不小心而致发病。他就问："伏思出花正盛时，非止一人出花。少则一方，多则数省。莫非数省之人，同时皆不小心？此论更为无理。再见世上种痘之医，所种之痘，无论多少，无一不顺。若是胎毒，毒必有轻重。毒重者痘必险，何以能无一不顺？"通过这些有力的质问，痘属胎毒的说法自然不攻而破。

王清任治学重在实证，反对臆测。强调实际验证，反对人云亦云。他强调必须通过自己的亲身实践，才能获得真正的知识。如在"半身不遂"一节中写道："古人立方之本，效与不效，原有两途。其方效者，必是亲治其症，屡验之方。其不效者，多半病由议论，方从揣度。以议论揣度定论立方，如何能明病之本源？"他一针见血地指出古医书中的一些错误内容，关键就在于凭空揣度，根本没有经过实证。为此，他在"半身不遂"一节中写道："医家立言著书……必须亲治其症，屡验方法，万无一失，方可传于后人。若一症不明，留与后人再补。断不可徒取虚名，恃才立论。病未经见，揣度立方"。他不仅对他人著书提出严格要求，对自己著作亦持谨慎的态度。以他绘制的脏腑图为例，尽管已经过多次实证，他在书中还说："其中尚有不实不尽之处。后人倘遇机会，亲见脏腑，精查增补，抑又幸矣"，充分反映了他的求实精神。又如在"口眼歪斜辨"一节中，他观察到病人左半身不遂时，口眼歪斜多半在右；右半身不遂者，口眼歪斜在左。原因何在？古书并无明确回答。他推测可能是"人左半身经络，上头面从右行；右半身

经络，上头面从左行。有左右交互之义”。但这终归是推测。所以他说：“不敢为定论，以待高明细心审查再补”。这种认真求实、一丝不苟的治学态度是值得肯定的，它反映出明清实学思想对王氏治学产生的影响。

在明清实学思潮与“西学东渐”的影响下，明清一些医家坚定地迈着求实的步伐，在经世致用的道路上艰难地留下了他们的足迹。从李时珍的《本草纲目》到吴有性的《温疫论》，从人痘接种的改进到人体解剖的修正，这些具有改革精神的医学家不断地奏出了实测实学的凯歌，使中医学持续地获得发展，从理论到临床都出现了长足的进步。他们的成就至今依然享誉中外，对我国人民和全世界人类的医疗保健事业仍在作出贡献，实学思潮的巨大影响和作用是不容忽视的。

第二十四章 “西学东渐”与明清之际的经世实学

16—17 世纪，由欧洲耶稣会士传入的“西学”，所以能够在中国这块古老的土地上生根、发芽、成长，完全是因为它适应了明清之际经世实学思潮的社会需要。由于他们所传入的“西学”强调“实用”，高扬实践精神，注重“实理”，反对空谈，极大地丰富了明清之际经世实学的社会内涵，拓宽了中国人的新的视野，增加了经世实学的启蒙内容，从而赢得了中国人的热烈欢迎和无限憧憬，并自觉地把它纳入经世实学的思想体系中，成为明清之际经世实学的重要组成部分。从“西学东渐”的社会效果这一侧面，深刻地揭示明清之际“西学东渐”与经世实学之间的内在逻辑联系，是明清实学研究的重要课题之一。

第一节 “西学”的传入与经世的需要

明清之际，欧洲耶稣会士是“西学东渐”的主要传播者。他们所传入的“西学”，既有“教”(天主教)也有“学”(西方科技)，既有“体”也有“用”，是“教”与“学”、“体”与“用”的有机统一。

15—16 世纪，随着欧洲资本主义萌芽和文艺复兴的出现，在基督教内，出现了由马丁·路德发起的宗教改革运动，并且很

快地在西欧、北欧等国传播开来。这就使西班牙封建贵族伊纳爵·罗跃拉于1534年创立了以扶助教皇为宗旨的耶稣会，以对抗新教。耶稣会为了发展他们的势力，寻找新的地盘，极为重视牧师的修养，并大量派遣牧师前往美洲、非洲、亚洲等地传教。耶稣会根据伊纳爵的"在万物中寻求及找到天主"的指导思想①，认为要使"自己和他人的灵魂达到受造的最终目的"，就必须学习神学；而要学习神学，则必须借助于文学、语言、逻辑、伦理学、形而上学和各种自然科学（物理、天文、地理、数学、技艺等）。由此，就决定了耶稣会士必然多是集神学和科学于一身的博学者。

自1553年（明嘉靖三十二年），葡萄牙人进入和租居澳门之后，耶稣会士也纷纷东来澳门传教。1556年（明嘉靖三十五年），耶稣会士公匝勒斯最早到达澳门，尔后传教士巴达尔、撒加高、狄野高、贝勒拉等人也相继来到澳门，并于1565年（明嘉靖四十四年），建立了圣保禄学院。随着他们在澳门传教活动的扩大与开展，教皇于1576年（明万历四年）成立了澳门教区，统一管理中国、日本和安南等地的传教事务。

1577年（明万历七年），耶稣会士罗明坚抵达澳门，开始学习中国语言和中国礼仪。1580年（明万历八年），罗明坚批准留住广州传教，后又去肇庆晋谒两广总督，准予留住肇庆传教。1582年至1583年，罗明坚由肇庆返回澳门，带巴范济、利玛窦同到肇庆传教。这是耶稣会士进入中国内地传教的开始。他们并不满足这一点，1586年（明万历十四年），罗明坚应新任总督郭应聘之请，又前往浙江绍兴传教。而利玛窦则以他从欧洲带来的地图、日规、天体仪、自鸣钟等礼物去结交肇庆知府王泮等地

① 据《圣伊纳爵神操》第235号云："观察天主怎样住留在受造物之中。在元素中赋以存在，在草木中赋以生机，在禽兽中赋以感觉，在人身上赋以理智；我以区区之身，集一切之大成：存在、生命、感觉、理智，无不具备。抑有甚者，我既曾按照天主的肖像而受造，俨然是至尊者天主的殿宇。"

方官吏，获准在肇庆建立教堂和寓所，这是耶稣会在中国内地建立的第一座欧式教堂。接着又在广东韶州建成教堂一所。随后他们又宣教于南雄、金陵、南昌等地。

1597 年(明万历二十五年)，耶稣会任命利玛窦为中国教区会长。利玛窦买通宦官马堂，于 1601 年(明万历二十九年)到北京朝拜明神宗，以天主图象一幅、天主圣母图像两幅、《天主经》一本、《万国图志》一册、珍珠镶嵌十字架一座、报时自鸣钟两座、西琴两架、三棱玻璃柱等上贡，神宗"嘉其远来，假馆授粲，给赐优厚。"(《明史·意大里亚传》)并获准在北京建堂传教。从此天主教便在中国取得了合法地位。同时南京郭居静应徐光启、李之藻的邀请，先后到上海、杭州、嘉定等地传教。随着澳门、肇庆、韶州、南昌、南京、北京等地教堂的设立，教徒人数直线上升：1584 年，3 人；1596 年，100 多人；1605 年，1000 多人；1610 年，2500 人；1615 年，5000 人；1617 年，13000 人；1638 年，38000 人；1650 年，已达 150000 人。其中后妃、宫女、宦官、皇族多有入教者。这就为天主教在中国的进一步发展奠定了基础。

明清之际，在中国各地传教的耶稣会士，除了罗明坚、利玛窦、郭居静等人外，著名的传教士约有 70 余人，如意大利的龙华民、艾儒略、曾德昭、高一志、卫匡国、熊三拔、陆安德、闵明我、毕方济、殷铎泽、罗雅谷、利安国、利类思、安文思；西班牙的庞迪我；葡萄牙的阳玛诺、卢安德、苏如望、伏若望、徐日升、傅汎际、郭纳爵；德国的汤若望、戴进贤；法国的金尼阁、杜德美、穆迪我、白晋、张诚、蒋友仁；波兰的穆尼阁、卜弥阁；瑞士的邓玉函；比利时的南怀仁、柏应理、卫方济等。经过西方各国耶稣会士的广泛传教活动，到明崇祯末季，天主教已遍布中国各重要地区。黄贞在《请颜茂猷先生辟天主教书》中指出："茂氏(艾儒略)言会友二十人来中国开教，皆大德一体也。今南北两直隶、浙江、湖广、武

昌、山东、山西、陕西、广东、河南、福建、福州、兴泉等处，皆有天主教会堂，独贵州、云南、四川未有耳。”(《破邪集》)到 1667 年(清康熙六年)，耶稣会教堂已达 159 所，遍布于直隶、山东、山西、陕西、河南、四川、湖广、江西、福建、浙江、上海、松江、苏州、广东等地。到 1735 年(清雍正十三年)，教徒已增至 30 万人；足见天主教在中国内地传播之广，影响之大。

耶稣会士传教之初，虽有个别传教士主张以武力打开中国传教之门，认为“若没有军队协助教士，便一个人也不能劝化”(裴化行：《天主教十六世纪在华传教志》)，但是以利玛窦等多数传教士则主张以和平方式传教，制定了“在政治上拥护贵族统治，在学术上要有高水平，在生活上要灵活适应中国人的风土人情。”(伊萨贝尔、微席叶：《〈耶稣会士书简〉的由来和现状》)认为要使天主教及其教义在古老的中国扎根，使中国人“坦然接受并认识基多(督)圣化的价值”，就只有推行“学术传教”的方针，才能折服中国士大夫。为此，利玛窦等人多次请求罗马教廷选派学识渊博的教士来华传教。而这些博学的教士来到中国后，在学有专长的中国士大夫的协助下，大规模地开展西洋学术的译著工作。例如德国传教士邓玉函是灵采研究院的院士，是著名的天文学家、物理学家伽利略的挚友，来华后一直同伽利略、刻卜勒保持通讯联系。他曾对友人说：“余所希望于伽利略者，以推测日月蚀之新方法告之吾人，因彼之推算方法，于中国传教事业有莫大裨益也。”(《方豪文录》)他不仅通晓天文、数学、物理和医学，而且精通德、英、法、葡以及拉丁、希腊、希伯来等文字。意大利传教士艾儒略也是一位“除饱通天文、物理、算术、化学外，复精研形而上学，又能披读我国经史”(《张恩龙：《明清两代来华外人考略》)的大学者。这些博学之士东来中国，虽然目的是为了传“教”，但他们有时也把主要精力和时间用于传“学”。正如金尼阁

所说:“除了社会和文化活动而外,很少有机会触及宗教问题。”(《利玛窦中国札记》下册)明末传教士罗雅谷在历局工作,“孜孜测验弗休,日月七政等书,次等翻译成帙,盖旦夕拮据,喘息靡宁;阅二年,如一日,未遑他务也。”(罗雅谷:《哀矜行诠自叙》)波兰传教士穆尼阁热爱科学更甚于宗教,他“喜与人谈算术,而不招人入教。在彼教中,号为笃实君子。”(阮元:《畴人传》第三册)

明清之际,由耶稣会士传入中国的西方图书资料,其规模相当可观。他们遵循到中国来传教“要传扬圣道,总得凭书籍才行”的原则,除零星输入的图书外,1620年(万历四十八年)金尼阁等人一次就携来教皇保禄第五赠送的图书7000余部,至今仍有500多部保存在北京图书馆。这7000余部书的内容,“有水法之书”,“有算法之书”,“有万国图志之书,能载各国风俗山川,险夷远近。有医理之书,能论人身体血脉之故,与其医治之方。有乐器之书,凡各种琴笙管,皆别有一种机巧。有格物穷理之书,备论物理事理,用以开导初学。有几何原本之书,专究方圆平直,以为制作工器本领。以上诸书,所非吾国书传所有。”(《徐文定公集》卷60)清初汤若望个人藏书已达3000余卷。1687年,法国传教士白晋、张诚等人来华时带来图书仪器30余箱。在这些图书资料中,正如金尼阁所指出的:“无论就数量言,就学术门类之繁多言,就装璜之富丽言,在耶稣会中尚无足以与此颉颃者。”“以学科之门类言,除吾人图书馆所习有之人文类、哲学类、神学类、教义类及其它名著外,余所授医学、法学、音乐类书,亦复甚多。而今日所已发明之数学书,则可谓应有尽有。”(《方豪文录》)这就是说,它几乎包括了欧州近代的天文、历法、水利、数学、地理、物理、几何、医学、音乐、美术、语言、宗教、哲学等各门学科知识。

这些来中国传教的耶稣会士,不但重视输入西方图书,而且也重视译书、著书,从不同侧面介绍了西方学术。据不完全统计,

他们的译著共有300余种，除宣传天主教义外，其中传播西方科学知识的约有120多种，诸如金尼阁的《西儒耳目资》，邓玉函的《测天约说》、《诸器图说》，艾儒略的《几何要法》、《西方答问》，阳玛诺的《天问略》等①。在这些译著中，详细地介绍了西方学术体系。艾儒略在《西学凡职方外纪》中指出：西学概括言之，分为6科："一为文科"，"一为理科"（今译哲学），"一为医科"，"一为法科"，"一为教科"，"一为道科"（今译神学）。这些译著从不同的层面和角度介绍了西方的自然科学和人文科学，从而增进了中国人对西学的深入而全面的了解。

明清之际，耶稣会士传入的"西学"，就其性质而言，既有"古学"，亦有"新学"，是一种新旧杂揉的混合体系。他们所译著的宗教图书都把中世纪经院哲学大师托马斯·阿奎那斯奉为权威，这与以人文主义和实验科学为主要内容和特征的"新学"背道而驰，是不言而喻的。就是他们所介绍的自然科学中，亦有托勒密的地心说、欧几里德的几何学、阿基米德的静力学、亚里斯多德的逻辑学和"四元素说"以及盖仑的人体解剖学等内容，而对近代西方具有划时代的科学成就，诸如哥白尼的太阳中心说，刻卜勒的行星运动三大定律，伽利略和牛顿的经典力学，笛卡尔的解析几何，牛顿、莱布尼兹的微积分学，波义耳的新元素说，塞尔维特和哈维的血液循环学说，以及伽利略的实验法，培根的归纳法和笛卡尔的演绎法等，或语焉不详，或根本未提。但是，我们决不能由此而把他们所介绍的"西学"全看成是"古学"。因为在他们的译著中，也介绍了许多先进的科学技术。如在《崇祯历法》中，除了引用托勒密地心说外，还引用第谷体系和哥白尼天文学的某些思想。英国科技史家亚·沃尔夫把第谷称之为16世纪下半

① 梁启超：《中国近三百年学术史》附表《明清之际耶稣会教士在中国者及其著述》；徐宗泽：《明清间耶稣会士译著提要》。

期的天文学史上“最杰出的人物”，赞扬第谷“研究了精密天文学的大多数问题，他还以前所未有的精确度测定了大多数重要的天文学常数。”(《十六、十七世纪科学技术和哲学史》)英国著名科技史专家李约瑟博士对明清之际传入的数学评价说：“大多数人推测耶稣会传教士带给中国的是陈旧的欧洲数学知识。然而只有欧几里德的《原本》才是如此，……耶稣会传教士所传入的不属于几何学的数学发明和技术在欧洲是最新的。”(《中国科学技术史》第三卷《数学》)利玛窦所译著的数学著作，是本于被人称作“十六世纪之欧几里德”的德国著名数学家克拉维斯的著作，而不是古希腊的著作。至于清初传入的代数学和对数更是欧洲近代数学的最新成果。方豪称赞邓玉函和王征合译的《远西奇器图说》是“当时世界最新之物理学书。”(《方豪文录》)近人王冰考证：“《远西奇器图说》汇总了阿基米德到当时的西方力学和机械学的知识。”他还认为南怀仁纂著的《新制灵台仪象志》中的物理学知识，大多取材于17世纪初期以前欧洲著名科学家的著作内容。(《明清时期(1610—1910)物理学译著书目考》)这些都说明，明清之际所传入的“西学”大体上达到了西方17世纪的水平，不能把它全说成是“古学”。从西方传入的“西学”，不管是“古学”还是“新学”，对于中国人来说，都是新鲜的理论和科学信息，在性质上都是与中国传统文化迥然不同的高势能的异质文化。

在高势能的西方异质文化的巨大撞击下，中国士大夫们对它的回应虽具多元倾向，或既反“教”亦反“学”，或既信“教”亦信“学”，或只信“学”而反“教”，但都是从不同的角度以经世实学为价值判断标准的，都是自觉或不自觉地把“西学”与现实功利主义结合起来，将“西学”作为一种“实学”来考察的。当16—17世纪西学传入中国之时，恰是中国明清交替之时。自明中叶以后，随着中国后期封建社会总危机的暴发和资本主义生产萌芽的产

生，出现了“天崩地解”的严重局势。而当时的士大夫则空淡心性之学，完全坠入寻章摘句、支离繁琐、迂腐无用之途。“学者盛谈玄虚，遍天下皆禅学”，根本无力回答与解决“天崩地解”时代所提出的各种实际问题。于是许多士大夫便逐渐抛弃理学末流，转而讲求实学，提倡经世致用，努力寻求医治社会弊病和重构未来社会的理想方案。中国人正是从这一经世实学的基本立场出发，而广采博纳“西学”的。

既反“教”亦反“学”者，当以明末沈潅、黄贞、冷守中、魏文魁等人以及清初杨光先为代表。他们不仅反对西方宗教神学，而且“因其学之异也，并其技而斥，以为戾古不足用。”（梅谷成：《梅氏丛书辑要序》）明末冷守中、魏文魁在反对天主教的同时，也反对西方科学技术。他们在同徐光启关于改历的辩论中，主张用宋代理学家邵雍论先天象数的《皇极经世》来制历。清初杨光先为了反对西历，甚至喊出了“宁肯使中夏无好历法，不可使中夏有西洋人”（《不得已》卷下）的盲目排外口号。他们全盘地排斥“西学”，既反映了中国封建正统士大夫的“夷夏之防”的保守、封闭心理，也反映了在西学冲击下的忧患意识。他们之所以反对“西学”，将“西学”斥之为“异端”，是因为在他们看来西学有害于社稷安危。他们认为，这些传教士“到一国必坏一国”，指出传教士的“神权至上”论，是“以彼国二主之夷风，乱我国一君之治统”；他们抨击传教士鼓吹君臣、父子“皆以友道处之”，这必将会破坏中国封建名教，“乱我国至尊之大典”，有损于“不孝有三，无后为大”的伦理法则。在他们看来，天主教义将造成中国“学脉道脉从斯替矣，此予之所以大忧也。”他们所以反对信从西历，是因为在他们看来“若用西历，必至短促国祚，不利子孙。”（《不得已》卷上）杨光先论证说：“臣监之历法，乃尧舜相传之法也。皇上所正之位，乃尧舜相传之位也。”“今南怀仁，天主教之人也，焉有法尧

舜之圣君，而不法天主教之法也？南怀仁欲毁尧舜相传之仪器，以改西洋之仪器，……使尧舜之仪器可毁，则尧舜以来之诗书礼乐，文章制度皆可毁也。”“以百刻推算，系中国之法；以九十六推算，系西洋之法，若将此九十六刻历、颁行，国祚短了。如用南怀仁，不利子孙。”（《正教奉褒》）并且还指责传教士绘制地图是“明以（西洋）为君位，而以中夏为臣妾，可谓无礼之极矣。”（《不得已》卷下）由此可见，他们排斥“西学”也是以政治上的功利主义原则作为西学选择的价值准绳，从否定的方向反映了他们的救亡图存的危机意识，这也是一种以负的方式而表现出来的实学思想。

既信“教”亦信“学”者，当以明末著名科学家徐光启、李之藻、王征等人为代表。对于从欧洲传入的“西学”，他们以全方位的开放的文化心态，提出“遐方文献，何嫌并蓄兼收”的主张。在徐光启看来，利玛窦等人传入的西学，“略有三种，大者修身事天，小者格物穷理，物理之一端，别为象数，一一皆精实典要，洞无可疑。”（《几何原本序》）他在《泰西水法序》中进一步阐述了这一重要思想，指出：“泰西诸君子，以茂德上才，利宾于国，其始至也，人人共叹异之；及骤与之言，久与之处，无不消意而中悦服者，其实心、实行、实学，诚信于士大夫也。其谈道也，以践形尽性，钦若上帝为宗；所教戒者，人人可共由，一轨于至公至正，而归极于惠迪吉，从进凶之旨，以分趋避之路。余尝谓其教，必可以补儒易佛；而其绪余，更有一种格物穷理之学，凡世间世外，万事万物之理，叩之无不河悬响答，丝分理解；退而思之，穷年累月，愈见其说之必然，而不可易也。格物穷理之中，又复旁出一种象数之学。象数之学，大者为历法，为律吕；至其它有形有质之物，有度有数之事，无不赖以为用，用之无不尽巧尽妙者。”李之藻不仅推崇西方科技，而且对西方宗教神学亦极为崇信。他在《译寰

有诠序》中指出："学必知天，乃知造物之妙，乃知造物有主，乃知造物主之思；而后乃知三达德、五达道，穷理尽性，以至于命；存吾可得而顺，殁吾可得而宁耳。故曰儒者本天。"他认为，只有"推本知天"，获得无形的"超性之知"，才能"由因性达超性"，使人"有惑必开"。他把"西学"分成"理"（宗教著作）与"器"（科技著作）两类，认为关于"理"与"器"之学，都属于"实学"的范围，"皆有资实学，有裨世用。"（《请译西洋历法等书疏》）许胥臣在《西学凡序》中，亦指出艾儒略"西学"，"致知必不空疏，而格致果跻治平，治平必肇端于格致也。"由上述可知，不论信"教"还是信"学"，都是企图以实学来纠正理学末流的空疏之弊，从而达到经世致用之目的。

徐光启、李之藻推崇天主教，主要不是出于神学迷信，而是力图以西方"天学"来补明清"实学"，以"天学"来"补儒易佛"。明末东林党人冯应京所以对天主教发生兴趣，表现出极大的热情，是因为他相信"天学"可以用来"对症发药"，"深诋空谈之误"。（《天主实义序》）是一剂"救世神药"。（《艾儒略《大西西泰利先生行迹》）叶向高所以对"天学"持开放态度，是因为在他看来天主教的天堂地狱之说有助于提高人们的道德水平，"于警醒人世，最为亲切。"（《巷霞余草》卷5《西十诫初解序》）徐光启所以诚信于"天学"，是他企图以它来矫正明末道德风俗的败坏，他认为"天学"可以补儒家伦理"能及人之外行，不能及人之中情"的缺陷，使人"爱信畏惧，发于由衷"，"数年之后，人心世道，必渐次改观。乃至一德同流，翕然不变。""其说以昭事上帝为宗本，以保救身灵为切要，以忠孝慈爱为工夫，以迁善改过为入门，以忏悔涤除为进修，以升天真福为作善之荣尝，以地狱永殃为作恶之苦极，一切戒训规条，悉皆天理。""必欲使人尽为善，则诸陪臣（指在明廷任职的传教士）所传事之天学，真可以补益王化，左右儒

术，救正佛法者也。”(《辨学章疏》)“若崇信天主，必使数年之间，人尽为贤人君子，世道视唐虞三代且远胜之，而国家更千万年永安无危，长治无乱。”(《答乡人书》)李之藻把目光投向“天学”，翻译《名理探》一书，亦有矫正明清之际理学末流空虚之弊的用意。李天经在《明理探序》中一针见血地指出：“世乃侈谈虚无，诧为神奇，是致知不必格物，法象都捐，识解尽扫，希顿悟为宗旨，而流于荒唐幽谬。”而李之藻译《名理操》十余卷，大抵欲人明此真实之理，而于明悟为用，推论为梯，读之其旨以奥，而味之其理皆真，诚为格物穷理之大本原也。”杨廷筠干脆把基督教义说成是一种“实学”，“取西来天学与吾儒相辅而行”，“西贤之行皆实行，其学皆实学也。”他说：“以敬天地之主为宗，即小心昭事之旨也；以爱人如己为事，即成人成己之功也；以十诫为约束，即敬主爱人之条件也；以省愆悔罪为养生养死，即改过迁善降祥降殃之明训也。”只要能够做到“时有课，日有稽，月有省，岁有简察，循序渐积，皆有实功；一步蹉跌，即为玷缺，如是乃为实学耳。”(《代疑续简》)西人阳玛诺在《天问略自序》中，也把神学说成实学，指出“夫学以道德为本。而道德之学又以识天主、事天主为本。有为于此学之学为实学、益学、永学；无为于此学之学为虚学、废学、暂学而已。”

徐光启、李之藻等人不但推崇“天学”，更以实学的眼光审视西方的“格物穷理之学”(即自然科学)。他们针对明末的“空谈心性，不务实际”的坏学风，极力赞扬西学的务实精神，把目光投向经世实学。徐光启认为“器虽形下而切世用，兹事体不细已。”在《刻同文算术序》中，他认为西方科技“时时及于理数，其言道言理，既皆返本踏实，绝去一切虚玄幻妄之说。”李之藻把西方传入的科学技术看成一种“儒者实学”，指出“夫经纬淹通，代固不乏(郑)玄(郑)樵；若吾儒在世善世，所期无负霄埏，则实学更自有

在，藻不敏，愿从君子砥焉。”(《浑盖通宪图说序》)从救亡图存愿望出发，徐光启、李之藻等人对于传教士输入的“格物穷理之学”表现出极大的热情。他们曾设计过一个宏伟的科学发展规划，准备在10年内将传教士带到中国的图书，择其“有益世用者，渐次广译。”他们根据“度数旁通十事”的构思，首先以西学改造我国的天文历法，然后全面地改造我国的气象学、水利工程、地图学、生物学、医学、会计学、建筑学、机械工程学、艺术、音乐、军事学、哲学与逻辑学等，努力寻找“富国强兵之术”，企图挽救明王朝的社会危机。如徐光启撰写《农政全书》，翻译《勾股义》等书，是因为在他看来这都是“西北治河，东南治水利，皆目前救时至计”。(《勾股义序》)“广其术而以之治水治田之为利巨，为务急也。”(《题测是法义》)李之藻赞扬西方科学技术，是因为西学“精及性命，博及象纬舆地，旁及勾股算术，有中国儒先累世发明未晰者。”(《畴人十篇序》)只有以西学来纠中国之弊，才能“合众全力，补此有憾世界。”王征之所以与邓玉函合译《远西奇器图说》，其目的也是为了“切民生日用”。

明清之际，只信“学”而反“教”者，当以方以智、黄宗羲、王锡阐、梅文鼎和康熙等人为代表。这是明清之际多数封建士大夫对于西学所持的态度。他们按照中国传统的“体用合一”的思维模式，宣扬“中体西用”之说，并不是简单地将西方的科学技术外在地依附于中国传统的道统与政体，而是以中国传统文化的一种内在精神即经世致用精神去分析、选择西方科学技术。方以智虽大力推崇西方的质测实学，但他坚决反对传教士的宗教神学。他以冷静的理智态度分析说：“万历年间，远西学入，详于质测，而拙于言通几；然智士推之，彼之质测，犹未备也。”(《物理小识·自序》)又说：“泰西质测颇精，通几未举。”(《通雅》卷首二)在这里，方以智从“泰西质测颇精“或西学”“详于质测”这一认识出

发，“以远西为剡子”，主张学习西方科学技术，为我所用。他亲自向传教士毕方济、汤若望等人询问“历算奇器”，同他们探讨西方医学和天文学，还鼓励其子方仲通向传教士穆尼阁等人学习数学等知识。他在《通雅》和《物理小识》中较为全面地介绍了包括历算、物理、化学、医学、水利、火器、采矿、造船、仪表等在内的西方自然科学和工艺技术。据美国彼德逊教授统计，仅《物理小识》中援引传教士的书籍资料就约占百分之五。同样地，他基于西学“拙于言通几”的这一认识，坚决地反对传教士“静天”之说和上帝造物之说，指出“所谓‘静天’（神灵居住之处），以定算为名；所谓‘大造之主’，则于穆不已之天乎！彼详于质测，不善言通几，往往意以语阂”。（《物理小识》卷1）他还独具慧眼地看到了西方质测之学的某些缺点和不足，如他在“日大于地”数倍，“开辟纪元”等问题上，指出西方质测之学“犹未备也”。而黄宗羲则完全出于他的经世实学的需要，除了大力提倡“史学经世”和“明经致用”论外，还撰写了《授时历故》、《大统历推法》、《勾股图说》、《开方命算》、《割圆八线解》、《测图要义》、《西洋历法假如》、《新推交食法》等20多部科学著作。在这些科学著作中，大量地吸收了西方科学知识，“用泰西学术，探日月五星之会，以知其行度。”（钱林、王藻《黄宗羲传》）但是，他从经世意识出发，极力反对传教士“使人识事真主，轻世界而重天堂”的说法，指出“为天主之教者，抑佛而崇天是已，乃立天主之象证其事，实则以人当鬼之，并上帝而抹杀之矣。”（《破邪论·上帝》）王锡阐对待西学亦持科学的分析态度，认为“西法善矣”（《晓庵新法》自序），“交食之西历亦略尽矣”，“有功历学甚巨”（《历说四》），主张“兼采中西”。但他以为西法“测候精辟，可也，以为深知法意，未可也；循其理而求通，可也，安其误而不辨，未可也。”所以，他并不盲从，而是“去其疵类，参以己意。”（《晓庵新法》自序）梅文鼎在西学问

题上，既反对“专己守残而废兼收之义”，也反对“喜立异而缺稽古之功”，主张“法有可采，何论东西；理所当明，何分新旧”（《梅氏丛书辑要》），对于西学是以“理求其是，事求适用”为价值取向的。

清初康熙帝重用西洋传教士，颇重西学，是重其“用”而非重其“体”，这是由他的经世实学思想所决定的。他曾对人说：“天主教与中国传统原不相容，唯西教士能通晓科学，故国家起用彼等。”（《后藤末雄：《康熙大帝与路易十四》）他在向传教士学习科学知识时，十分注意它的实用性，如在学习欧几里德几何学时，要求“在尽可能快的时间内知道几何原理的最必要部分，并求弄懂实用几何学。”（《张诚日记》）他在对待西学问题上，始终贯彻他的实用精神，念念不忘一个“用”字。他曾对理学大臣李光地说：“汝可知近来西洋人渐渐作怪乎？将孔夫子亦骂了，予所以好待他者，不过是用其技艺耳。”（《榕村语录续集》卷 7）即使在教仪之争中，康熙在排斥西学之“体”的同时，也一再申明：“尔众西洋人内，如仍似前次各出己见，乱寄书信者，即系乱法之人，在中国亦无用处，除会技艺人留用外，其余众西洋人，务必逐回，断不姑留。”（《康熙与罗马使节关系文书影印本》）雍正继康熙之后，在反教运动中，也是重其“学”而不重其“教”的。雍正二年，《硃批谕旨》云：西洋人“有通晓技艺愿赴京效力者送京，此外一概送澳门安插。”在这种“中体西用”思想影响下，《四库全书总目提要》作者概括说：“欧罗巴人天文推算之密，工匠制作之巧，实逾前古；其议论夸诈迂怪，亦为异端之尤。国朝节用其技能，而禁传其学术，具存深意。”这种“节用其技能，而禁传其学术”的思想，实为近代“中学为体，西学为用”之滥觞。

以上各种回应，尽管彼此观点相异，但都是立足于经世需要来选择、吸收西学的。他们针对明清之际的空疏学风，热烈赞扬

西学的务实精神，强调实理，注重实证、实用，把西学与经世意识融合起来。“西学东渐”不但是一剂针砭明末清初“空谈心性”之弊的良药，而且也极大地充实了明清经世实学的社会内容，使西学成为明清实学的重要组成部分。这就说明，“西学”所以能够“东渐”，这不只是由于传教士采取“学术传教”的方针，更为重要的是它适应了明清之际经世实学的社会需要。

第二节　西方数学与“百家之用”

利玛窦在1605年向罗马教皇的报告中，尽管表明他在中国介绍西方数学是“用数学来笼络中国的人心”(《利玛窦书信集》第二卷)，而在中国人看来，从西方传入的近代数学则是一切实用科学的基础，是经世致用的有力工具。

利玛窦于1605年(万历三十三年)，辑著《乾坤体义》二卷，上卷论天体，下卷专论数理，是西方近代数学传入中国之始。1605年，由利玛窦口授、徐光启笔译的《几何原本》(六卷)刊行于世。“其书每卷有界说，有公论，有设题。界说者，先取所用名目，解说之；公论者，举其不可疑之理；设题则据所欲言之理，次第设之，先其易者，次其难者，由浅而深，由简而繁，推之至于无以复加而后已，是为一卷。每题有法，有解，有论，有系。法言题用，解述题意，论则发明其所以然之理，系则又有旁通者焉。卷1论三角形，卷2论线，卷3论圆，卷四论圆内外形，卷5、卷6俱论比例，其于三角方圆边线面积体积比例变化相生之义，无不曲折尽显，纤微毕露。”(《明清间耶稣会士译著提要》卷6)这是西方几何学传入中国之始。1607年(万历三十五年)，利玛窦、徐光启又合译《测量法义》，介绍勾股测量知识，是一部关于陆地测量

的数学著作。1608 年(万历三十六年),由利玛窦口授、李之藻笔译《圜容较义》,这是一部介绍比较图形关系的几何学。1613 年(万历四十一年),由利玛窦口授、李之藻笔录《同文算指》,主要是根据克拉维斯的《实用算术概论》(1585 年)和程大位的《算法统宗》(1592 年)编译而成。"前编"主要论述整数及分数的四则运算;"通编"主要论述比例、级数以及开方等;"别编"主要论述截圜弦算等,这是西方近代算术传入中国之始。继利玛窦、李之藻之后,艾儒略于 1631 年(崇祯四年)与瞿式谷合译《几何要法》(4 卷),邓玉函编译《大测》(2 卷),主要论述球面天文学或球面三角法;他还编译《割圆八线解》6 卷,介绍三角函数表。编译《测天说约》,主要介绍圆椎曲线。同年,罗雅谷编译《测量全义》(10 卷),主要阐述平面三角学和球面三角学等。穆尼阁于 1653 年编译《比例对数表》,最早将西方近代对数介绍给中国学者,这是很有意义的。

自西方近代数学传入中国之后,中国学者便如饥似渴地研究西方近代数学,并把它与中国古典数学结合起来,涌现出一批"会通"中西数学家和数学著作。明末徐光启在与利氏翻译《几何原本》和《测量法义》之后,又撰写了《测量异同》和《勾股义》两书,主要阐述三角法。在《测量异同》一书中,他以《几何原本》定理比较了中国与西方的测量方法,从理论和方法上解释了中西数学的一致性。在《勾股义》一书中,他仿照《几何原本》的方法,运用其逻辑推理思想,试图对我国古代的勾股算术加以严密论述,他的学生孙元化著《几何体论》1 卷、《几何用法》1 卷、《泰西算要》1 卷,都是抄本,极为罕见(曾远荣:《中国算学书目汇编增补》、《清华学报》3 卷 1 期)。清代前期,据诸可宝《畴人传三编》统计,从事研究中西数学"会通"的学者约有 112 人,撰写出不少中西合璧的数学著作,其中最重要的数学著作有:梅文鼎著《方

程论》6卷(1672)、《筹算》2卷(1678)、《平三角举要》5卷、《孤三角举要》5卷(1684)、《勾股举隅》1卷、《几何通解》1卷、《几何补编》4卷(1692)、《少广拾遗》1卷(1692)、《笔算》5卷(1693)、《环中黍尺》5卷(1700)、《堑堵测量》2卷、《方圆幂积说》1卷(1710)、《度算释侧》2卷(1717)等;王锡阐著《晓庵新法》6卷、《圜解》1卷;方中通著《数度衍》24卷;李之金著《算学通义》5卷(1676)、《几何易简集》3卷(1679);杜知耕著《数学钥》6卷(1681)、《几何论约》7卷(1700);年希尧著《测算刀圭》3卷、《面积比例便览》1卷;毛宗旦著《勾股蠡测》1卷;陈讦著《勾股述》2卷、《勾股引蒙》10卷;王元君著《勾股衍》;程禄著《西洋算法大全》4卷;陈世仁著《少广补遗》1卷;屠文漪著《九章要录》12卷;庄亨阳著《庄氏算学》8卷,等等。这些数学著作,都是中西数学"会通"的科学结晶。中国学者在"会通"中,对西方近代数学既有继承,也有修正与发展,例如,清代梅文鼎所撰《度算释例》一书,除了继承罗雅谷《比例规解》一书的思想外,还修正了罗雅谷书中的伪误之处。在《环中黍尺》中,梅氏在消化西方数学的基础上,独立地提出了"三极通机术",形成了一套比古希腊天文数学家托勒密的"曷捺楞马"的数理方法还要简捷更为实用的球面三角图解法。在《弧三角举要》一书中证明了正弦公式;在《堑堵测量》一书中证明了直角球面三角形中几个边角相关的公式;在《几何通解》一书中,运用我国原有的勾股定理来证明《几何原本》中的许多命题;在《几何补编》中,以立体几何学来补《几何原本》一书之不足。这些都是梅文鼎在数学上的独创。

明清之际的数学家所以如此热情地翻译与研究西方的近代数学,最重要的原因是把它看成一门经世致用的科学。利玛窦在翻译《几何原本》时,一再强调几何学是一门讲述"实理"的学问。他指出:"夫儒者之学,亟致其知;致其知,当由明达物理耳。……

然虚理隐理之论，虽据有真指，而释疑不尽者，当可以他理驳焉；能引人以是之，而不能使人信其无或非也。独实理者明理者，剖散心疑，能强人不得不是之，不复有理以庇之，其所致之知且深且固，则无有若几何家者矣。"(《译几何原本引》)利氏在"虚理"与"实理"的对比中，证明数学是一种坚信不疑的"实理"之学。他进一步论证说："今详味其书，规摹次第，洵为奇矣。题论之首先算界说，次设公论，题论所据。次乃具题，题有本解，有作法，有推论，先之所征，必后之所恃。十三卷中五百余题，一脉贯通，卷与卷，题与题，相结倚，一先不可后，一后不可先，累累交承，至修不绝也。初言实理，至易至明，渐次积累，终竟乃发奥微之义。若暂观后来一二题旨，即其所言，人所难测，亦所难信，及以前题为据，层层印证，重重开发，则义如列眉，往往释然而失笑矣。千百年来，非无好胜强辩之士，终身力索，不能议其只字；若夫从事几何之学，虽神明天纵，不得不藉此为阶梯焉。"(同上)正因为西方近代数学是一门"实理"之学，所以它才能够成为明清之际的经世之学。利玛窦在《译几何原本引》中有一段精采的说明，他说："夫为国从政，必熟边境形势，外国道里远近，垠地广狭，乃可以议礼宾来往之仪，以虞不虞之变，不尔，不妄，惧之必悞轻之矣。不计算本国生耗出入钱谷之，凡无以谋其政事，自不知天文，而特信他人传说，多为伪术所乱荧也。农人不豫知天时，无以播殖百嘉种，无以备旱干水溢之灾，而保国本也。医者不知察日月五星躔次，与病体，相视乘和逆顺，而妄施药石针砭，非徒无益，抑有大害。故时见小恙微疴，神药不效，少壮多夭折，盖不明天时故耳。商贾懵于计会，则百货之贸易，子母之入出，侪类之衰分咸晦混，或欺其偶，或受其偶欺，均不可也。"他还着重从几何学与兵法的关系这一角度反复强调数学的经世功能，指出"借几何之术者，惟兵法一家，国之大事，安危之本，所须此道尤最亟焉。故智

勇之将，必先几何之学，不然者，虽智勇无所用之；彼天官时日之属，岂良将所留心乎？良将所急，先计军马刍粟之盈诎，道里地形之远近、险易、广狭，死生；次计列营布阵，形势所宜，或用圆形以示寡，或用角形以示众，或为却月象以围敌，或作锐势以溃散之；其次策诸攻守器械，熟计便利，展转相胜，新新无已，备观列国史传所载，谁有经营一新巧机器，而不为战胜守固之藉者乎。以众胜寡，强胜弱，奚贵以寡弱胜众强，非智士之神力不能也。以余所闻，吾西国千六百年前，天主教未大行，列国多相并兼，其间英士有能以赢少之卒，当十倍之师，守孤危之城，御水陆之攻，如中夏所称公输墨翟，九攻九拒者，时时有之；彼操何术以然？熟于几何之学而已。”这就有力地证明数学“所关世用，至广至急也。”（同上）徐光启翻译《几何原本》，目的是使“开济之士，究心实理，于向所陈百种道艺，咸精其能，上为国家立功主事”（同上）。明清之际其它数学家热心于翻译、撰写数学著作，也完全是为“经国济民”这一目的服务的。

明清之际数学家把西方近代数学视为“实学”，最重要的根据是它的广泛的实用性。徐光启在《刻几何原本序》中，指出《几何原本》“由显入微，从疑得信，盖不用为用，众用所基，真可谓万象之形圃，百家之学海。”承认“是书也，以当百家之用”，“裨益当世，定复不小。”他在《条议历法修正岁差疏》中，指出“凡物有形有质，莫不资于度数。”认为只要掌握了数学这一“金针”，就可以由“数”达“理”，步入科学殿堂。以此“渐次推广”，“更有百千之学出焉。”数学是一切实用科学的基础。为什么数学是“众用所基”呢？利玛窦作了详尽的论证，他说：“几何家者，专察物之分限者也，其分者若截以为数，则显物几何众也；若完以为度，则指物几何大也；其数与度或脱于物体而空谈之，则数者立算法家，度者立量法家也。或二者在物体，而偕其物议之，则议数者如在音相

济为和，而立律吕乐家；议度者，如在动天迭运为时，而立天文历家也。此四大支流，折百派，其一量天地之大，若各重天之厚薄，日月星体去地远近几许大小几倍，地球围经道里之数，又量山岳与楼台之高，井谷之深，两地相距之远近，土田城郭宫室之广褒，廪庾大器之容藏也。其一测景以明四时之候，昼夜之长短，日出入之辰以定，天地方位岁首三朝分至启闭之期，闰月之年，闰日之月也。其一造器以仪天地，以审七政，次舍以演八音；以自鸣知时，以便民用，以祭上帝也。其一经理水土木石诸工，筑城郭作为楼台宫殿，上栋下宇，疏河注泉，造作桥梁，如是诸等营建，非惟饰美观好，必谋度坚固，更千万年不圮不 垠 也。其一制机巧用，小力转大，重升高致，远以运刍粮，以便泄注乾水地水，乾地以上下舫舶如是诸等机器，或借风气，或依水流，或用转盘，或设关捩，或恃空虚也。其一察月视势，以远近正邪高下之差，照物状可画立圆立方之度数于平版之上，可远测物度及真形；画小、使目视大；画近，使目视远；画圆，使目视球，画像有坳突，画室屋有明暗也。其一为地理者，自舆地山海全图至五方四海，方之各国，海之各岛一州一郡，佥布之简中，如指掌焉。全图与天相应，方之图与全相接宗，与支相称，不错不紊，则以图之分寸尺寻，知地海之百千万重，因小知大，因迩知遐，不悞观览，为陆海行道之指南也。此类皆几何家正属矣。若其余家，大道小道，无不藉几何之论，以成其业者”。李之藻与利玛窦合译《同文算指》，也是“喜其便于日用”，“其裨实学前民用如斯者”。（《同文算指序》）明代朱载 堉 也强调数学的使用价值，指出：“数者，自然之用也，其用无穷而无所不通。”（《进历书奏疏》）清初，薛风祚将穆尼阁等人传入的数学知识编成《历学会通》（1664）一书，分正集、考验集、致用集。其中数学著作有《比例对数表》、《比例四线新表》、《三角算法》等，具有较大的实用价值。康熙皇帝尤其重视应用数学，

"急于要掌握几何学原理中最必要最有用的东西。"(《章诚日记》)他还自觉地把学到的几何学知识运用于测量谷堆、流水,认为:"算数精密,即河道闸口流水,亦可算昼夜所流分数,其法先量闸口阔狭,计一秒所流几何?积至一昼夜,则所流多寡,可以数计矣。"他认为三角论使用价值最大,指出:"用仪器测量远近,此一定之理,断无差舛,万一有舛乃用法之差,非数之不准。以此算地理算田亩,皆可倾刻立辨。但须细用功夫,方能准验,大抵不离三角形耳。"(《御制文集》第三集,第三卷)以康熙这种思想为指导而撰写的《数理精蕴》53卷(1723),上编5卷"立纲明体",下编40卷"分条致用"。卷1至卷30,为实用算术,主要论述度量衡制度、记数法、整数四则运算、分数运算、比例及其应用,开平方、开立方、勾股、三角形、"割圆"、"六宗"、测量、面积、体积以及堆垛公式等;卷31至卷36为"借根方比例",主要介绍代数学知识;卷38介绍"对数比例",详细地介绍英国耐普尔发明的对数法及其制作方法;卷39至卷40,主要介绍罗雅谷的《比例规解》。同时,还介绍了对数表、三角函数表、三角函数对数表以及西洋计算尺等等。从《数理精蕴》一书的丰富内容看,说明清初学者都是非常重视西方近代数学的使用价值。

明清之际学者把数学视为"实学",还在于西方近代数学注重实验手段,强调实证精神。利玛窦以《几何原本》为例,指出此书"每立一义,即引为证据焉。用他书证者,必标其名;用此书证者,直云某卷某题而已,视为几何家之日用饮食也。"(《译几何原本引》)徐光启发挥《几何原本》的这一实证精神,认为一切用数学推得的结论都应该用实践来测验。如1629年5月1日发生日蚀,徐光启指出:"论救护可以侧免通行,论历法正宜详加测验,盖不差不致,不验不用。"即经过"测验"是对的就应运用;经过测验是错的,就不应再使用。康熙帝对西方数学的实践性亦很重

视。据《章诚日记》载，1690年1月15日，康熙听完张(章)诚讲解各种数学仪器的使用方法之后，即马上要求张诚和他一起"测量土地的高低远近和星宿的距离。"康熙还曾批评熊锡履，指出"熊锡履言算法，皆踵袭宋人旧说，不自知其非是"，"且人纵知径一围三之误，若以此语人，必群起而攻之，以为宋人既主此论，不可不信。究竟试诸实用，一无所验。……前人所言，岂能尽当？径一围三之法，推算不符，虽蔡元定之言，何可从也"。(《张玉书文集》)梅文鼎一再肯定"数学者证之以实"(《中西算学通序》)的命题，承认数学理论来源于客观实践，应受到客观实际的检验。"算术者消息盈虚，乘除进退，以差多寡，验往测来。"(《方程论·余论》)正因为梅文鼎能够在数学上强调这种实验精神，所以他才能够在数学上取得了卓越的成绩。

西方近代数学的实用性和实证精神，启发了明清之际的科学家和思想家。使他们清醒地认识到要富国强兵，就必须以西方实学精神改造中国古典数学中的浮虚、空疏之弊。徐光启、李之藻认为，中国古代数学本来充满着实学精神，是孔门六艺之学的重要组成部分。徐氏指出："唐虞之世，自羲和治历，暨司空后稷工虞典乐，五官者，非数不为功，用官六艺，数与居一焉，而五艺者，不以度数从事，亦不得工也。襄旷之于音，般墨之于械，岂有他谬巧哉？精于用法尔已。故尝谓三代而上，为此业者，盛有元元本本，师传曹习之学。"(《刻几何原本序》)又指出："我中夏自黄帝命隶首作算，以佐容成，至周大备；周公用之，例于学，官以取士，宾兴贤能而官使之；孔门弟子身通六艺者，谓之入堂升室，使数学可废，则周孔之教踬矣。而或谓载籍燔于嬴氏，三代之学多不传，则马郑诸儒先，相授何物？唐六典所列十经博士弟子，五年而学成者，又何书也？"(《刻周文算指序》)但是，由于受到宋明理学特别是其末流的谈空说玄和"象数"神秘主义思想的影响，

宋元时期的数学著作大部失传，到明末只剩下《周髀算经》和《数术记遗》了。而民间流传的几部珠算读本如吴敬《九章比类算法大全》、程大位的《算法统宗》之类，对于明代数学的精华也往往“不得其理而强为之解”，以致谬种流传而不复可用。甚至在王文素的《算学宝鉴》中竟在书首大写河图洛书，把它看成“数的本原”，充满着神秘主义的道学气味。所以，徐光启在刻《几何原本序》中深刻地分析道：“汉以来，多任意揣摩，如盲人射的，虚发无效，或依慑形似，如持蛮触象，得首失尾，至于今而此道尽废，有不得不废者矣。”他在《刻国文算指序》中，又进一步分析说：“算术之学，特废于近世数百年间尔。废之缘有二：其一为名理之儒，土苴天下之实事；其一为妖妄之术，谬言数有神理，能知来藏往，靡所不效。卒于神者无一效，而实者亡一存。”李之藻亦批评说：“自古学既邈，实用莫窥，安定苏湖，犹存告饩。其在于今，士占一经，恥握从横之算；才高七步，不娴律度之宗；无论河渠历象，显忒其方，寻思吏治民生，阴受其敝，吁，可慨已！”（《同文算指序》）正因为明末数学如此衰微，徐光启、李之藻等人才想借助翻译西方数学著作，以为医治明末数学虚无之弊的良药。徐光启明确指出：西方数学“其言道言理，既皆返本蹠实，绝去一切虚妄之说”，“其数学精妙，比于汉唐之世，十百倍之。”“虽失十经，如弃敝履矣”（《刻同文算术序》）也在所不惜。李之藻在《同文算之序》中亦指出：数学“其道使人心心归实，虚侨之气潜消；亦使人跃跃含灵、通便之才渐启；小者米盐凌杂，大至画野经天，神禹赖距测平成，公旦从周髀窥验，谁谓九九小数，致远恐泥？尝试为之，当亦贤于博奕矣。”他也企图通过弘扬西方数学的实学精神来纠正明末数学空浮之弊。

明清之际的实学家，在批评当时数学上的“空谈心性，不务实际”的同时，也对中国传统的思维方式作了深刻的反省。他们

认识到中国科学所以落后，西方科学所以先进，最根本的原因是中国缺乏“由数达理”的思维方式（即由把握事物的数量关系来发现自然界的客观规律的思维方法）。李之藻认为中国古代学术思想有两大弊端，他说：“两千年来，推论无证，漫云存而不论，论而不议。夫不议则论何以明？不论则存之奚据？蔽在蜗角雕虫，既积锢于俗辈，而虚寂怪幻，复厚毒于高明。”（《译寰有诠序》）徐光启通过对中西数学的对比研究，指出：西方数学“与《周髀》、《九章》之勾股测望，异乎？不异也；不异何贵焉？亦贵其义也。”（《题测量法义》）在《刻同文算指序》中，他又指出：中国古代数学只是“具有其法，而不能言其立法之意。”这就是说，中西数学之间的差别不在“法”（即对经验数值的运算方法）而在“义”（即对数学原理的逻辑论证）。中国学术界在这种思维方式的影响下，学者只注意儒经注疏、名物训诂以及由此而产生的学术门派之争，思想刻板僵化，往往忽视归纳与演绎等抽象思维方法的运用，从而阻碍了中国科学事业的长足发展。所以，要推进中国近代科学事业的发展，就必须提倡西方的“由数达理”的思维方法，从根本上改变中国传统的经学思维方法。在这一共同的认识下，许多进步的思想家和科学家都大力提倡这一新的思维方式，并在实践中加以具体运用，形成了弘扬这一“由数达理”的思维方式的社会思潮。李之藻着力于《名理探》的翻译，是因为在他看来《名理探》一书集中地反映了西方的“缘数寻理”、“步步推明”的科学演绎方法。李天经高度称赞《名理探》，也是因为《名理探》为人们认识客观事物的规律提供了科学方法，即“研理者，非设法推之论之”，而“推论之法，《名理探》是也。”（《名理探序》）朱载堉在历法研究中充分肯定数学对认识宇宙法则的重要意义，指出“天运无端，惟数可以测其机；天道至玄，因数可以见其妙。理由数显，数自理出，理数可相倚而不可相违。”（《进历书奏疏》）王征

同样重视“由数达理”的逻辑思维方法，指出“此道虽属力艺小技，然必先考度数之学而后可。盖凡器用之微，须先有度有数，因度而生测量，因数而生计算，因测量计算而有比例，因比例而后可以穷物之理，理得而后法可立也。”(《远西奇器图说录最》)清初，康熙皇帝主持编纂的《数理精蕴》，也充分肯定“数以理神，理以数显”的道理，指出“理深者太过而不明，数学不及而未必得理”(《清圣祖实录》第251卷)，主张“数理合一”，相得相益。王锡阐清楚地认识到阻碍中国天文学发展的根本原因是“详其法而不著其理”，指出中国科学的发展方向应是“因数可以悟理”。(《畴人传》卷34)明清之际学者不但在理论上重视“由数达理”的思维方法，而且已开始把这种思维方法运用到具体的研究领域。如徐光启在《农政全书·田制》中，运用这一新方法对历史和现实的人口资料进行分析后，发现“生人之率，大抵三十年而加一位，自非有大兵革，则不得减”，由此他推论出“承平久，生聚多，人多而又不能生谷”的结论，从而揭示了人口的成倍增长，势必造成物质生活资料匮乏的客观规律。朱载堉成功地把这一数学方法运用于乐律学的研究，在世界音乐史上，第一次发现了十二平均律。从上述材料可知，在明清之际，“由数达理”的逻辑方法，已开始深入到某些士大夫的心灵之中，尽管它还未能最后取代中国传统的经学思维方式，但是它毕竟包含了近代科学的启蒙意识，这是十分重要的。

第三节　西方天文历象之学与“修明历法”

明清之际，西方天文历象之学大量地输入中国，这完全是它适应当时“修明历法”的需要的结果。

中国天文历法虽然历史悠久，但是到了明末，由于当时奉行的“大统历”与“回回历”，年久失修，推测交食多不相合，改历之议随之而起。恰在此时，利玛窦等人向中国介绍了西方先进的天文学和历法。他于 1605 年(万历三十三年)翻译《乾坤体义》时，就详细地论述了“日月地影三者定薄蚀，以七曜地体为比例倍数，日月星出入有映蒙，则皆前人所未发。”(《四库全书总目提要》卷 106)同时，他还介绍了制作浑天仪、地球仪、考时晷等天文仪器。这是西方天文学传入中国之始。继利玛窦之后，熊三拔等人从理论上说明了“地圆地小之说”。阳玛诺于 1615 年(万历四十三年)著《天问略》一书，进一步论证了地圆之说。成书于明末的《崇祯历书》，其中罗雅谷撰译《月离历指》4 卷，《月离历表》6 卷，《五纬总论》1 卷，《日躔增》1 卷，《五星图》1 卷，《日躔表》1 卷，《五纬历纬指》8 卷，《五纬用法》1 卷，《交蚀历法》3 卷，《交食表》4 卷，《日躔考》2 卷，《夜中测时》1 卷等；汤若望撰译《交食历指》7 卷，《交食历表》2 卷，《交食诸表用法》2 卷，《交食表》4 卷，《交食蒙求》1 卷，《古今交食考》1 卷，《恒星日没表》2 卷；龙华民、邓玉函撰译《大测》2 卷，《测天约说》2 卷，《通率成立表》1 卷，《散表》1 卷；邓玉函撰译《测圆八线立成长表》4 卷，《黄道升度立成中表》4 卷，等等。这些著作从不同侧面介绍了西方的天文历算之学。清初，汤若望主持钦天监更是以主要精力介绍西方的天文理论与天文仪器，而名噪一时。在他编定的《西洋新法历书》中，由他撰译的天文学著作有：《测天约说》2 卷、《测日略》2 卷、《历学小辩》1 卷、《浑天仪说》5 卷、《日躔历指》1 卷、《五纬表》10 卷、《恒星西指》3 卷、《恒星经纬图说》1 卷、《八线表》2 卷、《新法历引》1 卷。南怀仁除了制造大量的天文仪器外，还编定了《康熙永年历法》32 卷，推算出康熙以后 2000 年的天文数据，为观测天文提供了重要历史资料。据不完全统计，明清之际传教士

所著天文历法著作约 50 多种，制造天文仪器 34 件，说明西方天文历象之学在中国得到广泛传播。

对传入的西方天文历象之学，中国学者从“修明历法”这一实际需要出发，多持欢迎态度。明万历三十八年，依旧历推测日食多不合。五官正周子愚认为“大西洋归化远臣庞迪我、熊三拔等，携有彼国历法，多中国典籍所未备者”，上疏建议“将诸译尽，以补典籍之缺。”于是，礼部乃举邢云露、徐光启、李之藻等人理其事，共译西法，以资参订修改旧历。万历四十一年，李之藻在《请译西洋历法等书疏》中指出：“迩年，台监失职，推算日月交食，时刻亏分，往往差谬。交食既差，定朔定气，由是皆舛。夫不能时夜，不夙则莫，诗人刺焉。钦若昊天，敬授人时，尧典之所首载。以国家第一大事，而乖讹袭舛，不蒙改正；臣愚以为此殆非小失矣。天道虽远，运度有常，从来日有盈缩，月有迟疾，五星有顺逆，岁差有多寡。前古不知，藉后人渐次推测，法乃綦备。惟是朝戡征求，士乏讲究；间有草泽遗逸，通经知算之士，留心历理者，又皆独学寡助，独知师心，管窥有限，屡改爽终，未有能确然破千古之谬，而垂万禩之准者。伏见大西洋国归化陪臣庞迪我、龙华民、熊三拔、阳玛诺等诸人，慕义远来，读书谈道；俱以颖异之资，洞知历算之学；携有彼国书籍极多，久渐声教，晓习华音；在京仕绅与讲论，其言天文历数，有我中国昔贤谈所未及者。”他认为这些西方典籍“皆有资实学，有裨世用”，建议“勒下礼部，亟开馆局，征召原题明经道算之臣如某人等，首将陪臣庞迪我等所有历法，明依原文译出成书，进呈御览，责令畴人子弟习学，依法测验”。测验结果，“如果与天相合，即可垂久行用，不必更端治历，以滋烦费；或与旧法各有所长，亦宜责成诸臣细心斟酌，务使各尽所长，以成一代不刊灵宪。”崇祯二年，“大统历”与“回回历”所推测日食皆有误，而徐光启以西法推之独验。于是，五官正戈丰

年等上疏道："大统乃国初所定，实即郭守敬之授时历也。二百六十年，毫未增损，自至元十八年造历，越十八年为大德三年八月，已当食不食；六月六日，又食而失推，是时郭守敬方知院事，亦付之无可奈何，况斤斤守法者哉？今若循旧，向后不能无差。"礼部遂奏请开局修历，徐光启、李天经"先后董其事"，凡14年，卒成《崇祯历书》130余卷。"其书凡十一部，曰法原，曰法数，曰法算，曰法器，曰会通，谓之基本五目。曰日躔，曰恒星，曰日离，曰日月交会，曰五纬星交会，谓之节次六目。书首为修历缘起，皆当时奏疏，及考测辨论之事。书末《历法西传》《新法表异》二种，则汤若望入本朝后所作，而附刻以行者。其中有解，有术，有图，有考，有表，有论，皆钩深索隐，密合天行，足以尽欧罗巴历学之蕴。"（《四库全书总目提要·天文算学类一》）清初，康熙帝更重历法，起用汤若望、南怀仁等人主持钦天监，在新旧历法之争中，公开支持西洋历法，命汤若望等人将《崇祯历书》改编成《西洋新法历书》100卷，并且决定颁布全国，采用西法推算的《时宪历》。1678年，南怀仁、利类思根据汤若望编译的历书和二百恒年表，编成《康熙永年历法》32卷，以此通用西法。

无论是西方传教士还是明清之际的中国学者，都把西方的天文历志看成一门有用的"实学"。阳玛诺在《天问略自序》中，公开承认西方天文历象之学是一门"有益于日用"的实学，他说："吾西欲证一切讲辨，最确无疑、最实无虚者，即曰天文指论也。论天文者约有二端：一则测天重之多寡厚薄，日月星之运旋迟速，大小上下，去地之远近，及出入朔望弦食昼夜寒暑，斯类者，虽有实理，第不及于日用，谓之测学。一则定节候，以便稼穑，以令种植；察行度以知时刻，以程作事，算躔会以识禀受，以治疾病；量极宿以度地里，以便行海；斯类者，有益于日用，谓之用学。"在阳玛诺心目中，不管是理论性的"测学"还是实用性的"用

学”，都是“最实无虚的“实学”。徐光启为熊三拔《简平仪说》作序时，断定泰西“诸君子之书成，其裨益世道，未易悉数。若星历一事，究竟其学，必胜郭守敬数倍”，把西方天文历算之学看成一种“裨益世道”的学问。李之藻肯定传教士“真修实学，所传书籍，又非回回历等书可比。”建议将其所传书籍，“但系有益世用者，渐次广译，其于鼓吹休明，观文成化，不无裨补”。（《请译西洋历法等书疏》）明末周子愚为熊三拔《表度说》作序时，充分肯定西方历法比郭守敬“授时历”既精又简，承认西法“见其精实，可以补本典所无”，认为只要“尽传其书”，就可以“裨履端考正之功，而佐我国家敬天勤民之政，是亦千古一快事也。”（《表度说序》）

根据西法的实学精神，明清之际学者对中国古代天文历书中的神秘主义与“空言无实”之弊，多有所批评。中国古代天文历法虽卓然自立于世，但因它多与封建迷信混在一起，不但虚语成套，而且多具神秘色彩，严重地妨碍了中国天文历学的发展。清初康熙皇帝认为“自来史志多不可信，质之以理，类空言无实。”康熙问理学名臣李光地：“尧时中星今移几度？”李光地奏曰：“据先儒言，已差五十余度。”康熙又问：“恒星动否？”李光地奏曰：“臣不能知，惟新历言，恒星天亦动，但其动微耳。”康熙指出：“郭守敬仪器不可行于今，由不知恒星天动故也。”“如荧惑退舍之说，天象垂戒，理则有之，若果退舍，后来推算者如何计算？”（《康熙几暇格物篇》卷下）从这一段君臣对话中，康熙以西法之实理来批评中国古代历书的“空言无实”之说。在天文历法上，他特别讲求实用，认为凡于实际有用的古法即留之，无用者即去之。如中国古书所载紫气星不利于历法推演，且与天象不合，“推算历日并无用处，故不开载。应从康熙九年始，将紫气星不必造入七政历日内。”气候虽“系自古以来之例，推算历法，亦无用处，嗣后亦应停止。”（《清圣祖实录》第二十八卷）这就充分体现了康熙帝

的实学精神和价值取向。

耶稣会士在翻译、传播西方天文历学之时，都非常重视天文学的实测精神与实测手段，更加集中地反映了西法的实学精神。传教士在翻译西法书籍时，更重西法仪器的引进与造作。在他们看来，天文学理论固然重要，但"未有略形器而可骤语夫精微之理者也。"基于这一认识，明末利玛窦等人来华，既带来了旧式望远镜，也仿制了"地图、浑仪、天地球考、时晷、惜时之具。"(《大西西泰利先生行迹》)尔后，熊三拔著《简平仪说》和《表度说》，绘之以图，附之以说，颇为世人所称道。清初汤若望，"精于象纬，闳道历法"，经常制作各种天文测算仪器，多次向朝廷进献"象牙制小日晷、望远镜、圆规、小号天体仪、星高机等物"(魏特：《汤若望传》)；顺治年间，"汤若望进浑天毬、地平日晷等仪器"(《清实录》卷3)，"又为诸天文家制大小望远镜，球仪、罗盘、观象仪器等。"(《入华耶稣会士列传》)康熙年间，南怀仁为钦天监，所造新仪，计有六种：天体仪、赤道经纬仪、黄道经纬仪、地平经仪、象限仪、纪线仪，均置于北京观象台，并且由南怀仁绘图立说，各曰《新制灵台仪象志》(16卷)；乾隆年间，由西方传教士纪理安、戴进贤等添置的天文仪器有：地平平面日晷仪、简平仪(1681)，三辰简平地平合璧仪(1693)，地平经纬仪(1713)、星晷仪、四游表半圆仪、方月晷仪(1731)，玑衡抚辰仪(1752)等。1750年，由戴进贤等人修订《灵台仪象志》、编成《仪象考成》30卷，在天文仪器制造与天象实测方面，又比《灵台仪象志》前进了一步。西方传教士制造天文仪器，重在实测，以推明天体玄妙之实理。

在西方"实测之法"思想的影响下，明清之际学者十分注重实测手段，弘扬实证精神。中国古代虽重制造天文仪器(如浑天仪、简仪、仰仪、窥几、景符之类)，但是由于所创仪器未精未备，不足以供实测之用。徐光启在天文学研究中，亦重"测验之法"。

他坚持天文科学研究的实验性，认为历法要与天象符会，就必须“用表、用仪、用晷，昼测日，夜测星”。崇祯二年，为了天文实测的需要，他请求仿西法制造象限大仪六、纪限大仪三、年悬浑仪三、交食仪一、列宿经纬天球一、万国经纬地球一、平面日晷三、转盘星晷三、侯时钟三、望远镜三，以供观星气、测变异之用。崇祯五年，他在与魏文魁的辩论中，依西法制造日晷、星晷、望远镜之属；崇祯十年，他又造星球一座；十二年，他又进黄赤经纬全仪，以供灵台测验之用。《星录》一书，就是他和其它科学家通过实测而获得的整个天体的恒星图。李之藻以为西方“制器测天，莫精于此”，遂撰《浑盖通宪图说》，向中国系统地介绍了西方天文仪器，“若吾儒在世善世，所期无负霄垠，则实学更自有在。”(《浑盖通宪图说序》)朱载堉在他的天文学研究中也高度重视实验手段的运用。他认为“欲求(历法)精密，则须依凭象器测验天文，积日积月，务得其实，而后缀以算术，立为定法，方可成一代之懿制。”(《乐律全书·律历融通》)他在“测验缀术”思想指导下，还亲自作了许多演示实验。如演示日食，他自制一赤球，代表日；一黑球，代表月，指出：“日如大赤丸，月如小黑丸，共悬一索。日上当月下，即其下正看之，黑丸必掩赤丸，似食之既；及旁观，有远近之差，则食数有多寡矣。”(《律历融通》卷4，《黄钟历议·日食》)如演示月食，以白球代表月，以黑球代表地，指出：“悬一黑丸于暗室中，其左燃一灯烛，其右悬一白丸。若灯光为黑丸所蔽，则白丸不受其光矣。”(同上书，《月食》)

清初大天文学家王锡阐，著《晓庵新法》，在天文学研究上，注重实测，强调“验天”。他酷爱天文学，潜心实测，“每夜辄登屋卧鸱尾间，仰观星象，复发律算书，玩索精思，于推步之理宏亮而不滞，久之，则中西两家异说皆能条其原委，考镜其得失。”(《文献征存录》卷3)他认为天道“必屡经实测而后可知，合则审其偶

合与确合，违者求其理违与数违，不敢苟焉，以自欺而已。”(《推步交朔叙》)他还强调天文历法一定要以实际天象验证，指出：“验于天而法犹未善，数又未真，理又未阐者，吾见之矣。无验于天而谓法之已善，数之已真，理之已阐者，吾未之见也。”以实际天象来验证历法的“验天”思想，是他毕生从事天文学研究所遵循的原则。正如他说：“每遇交会，必以新步所测，课较疏密，疾病寒暑无间，……于兹三十年所，而食分求合于秒，加时求合于分。”(《推步交朔叙》)王锡阐在“验天”思想的基础上，对于中法与西法中的迷信、附会之处多有批评，指出“今西法且盛行，向之异议者亦诎而不复争矣。然以西法有验于今，可也；如谓不易之法，无事求进，不可也。”(《晓庵新法序》)他主张“择取西说之长而去其短”，从不盲目崇拜。如西法以月亮在近地点时，视直径大，故月食食分小；月在远地点时，视直径小，故食分大。而王锡阐则以交食的实测结果，正确指出：“视径大小，仅从人目；食分大小，当据实径。太阳实径，不因高卑有殊。地影实径，实因远近损益，最卑(月亮在近地点)之地新大，月入影深，食分不得反小；最高(月亮在远地点)之地影小，月入新浅，食分不得反大。”(《历说》)根据“考正古法之误而存其是”的原则，他曾对僧一行、郭守敬的迷信思想与附会之说提出批评，指出：“开元甲子当食，一行乃诿词以自解，何如因差以求合乎！”(《晓庵遗书》自序)“一行、守敬之徒，乃有唯德动天之诿。”(《推步交朔叙》)更令人佩服的是他认识到“步历固难，验历亦不易”的道理。他说：“非其人不能知也，无其器不能测也。人明于理而不习于测，犹未之明也。器精于制而不善于用，犹未之精也。人习矣，器精矣，一器而使两人测之，所见必殊，则其心目不能一也。一人而用两器测之，所见必殊，则其工巧不能齐也。心目一矣，工巧齐矣，而所见犹必殊，则以所测之时，瞬息必有迟早也”，由此，他引出了“验历亦不易”

(《测日小记序》)的结论。

梅文鼎在他的天文学研究中,既重文献资料,更重实测、实验。他数十年间,"夜则披图仰观,昼则运筹推步。"(《中西经星同异考序》)他"尝登观象台,流览新制六仪,及元郭守敬简仪、明初浑仪,指数其中利病,皆如素习。"(《清史稿·梅文鼎传》)他从天文实测的需要出发,非常重视天文仪器,亲自动手制造天文仪器。指出"今西法以象限仪测高度","以已限仪测两星之距","其器益简,其测益精。行测之器有浑盖、简平诸制,随时随地,皆可使用。"据《勿庵历算书目》记载,他关于中国传统天文仪器的考订与说明的著作有:《测器考》2卷,《自鸣钟说》1卷,《壶漏考》1卷,《日晷备考》3卷、《赤道提晷说》1卷。自制的天文仪器及其说明的著作有:《勿庵揆日器图说》1卷,《诸方节气加时日轨高度表》1卷,《揆日浅说》1卷,《测景捷法》1卷,《璇玑尺解》1卷,《测量定时简法》1卷,《勿庵测望仪式》1卷,《勿庵仰观仪式》1卷,《勿庵浑盖新式》1卷,《勿庵月道仪式》1卷等。从这里可以看出梅文鼎是何等重视"实测之法"。

最后,我们还要对康熙皇帝的"实测"思想作一些说明。正如康熙自己所说:"天文历法,朕素留心。"(《东华录》,康熙朝八十八)在天文学研究中,他要求凡天文历书所载必验证于星象,求与天体实际相符合。例如,康熙四十三年,他亲自用仪器测验,发现"初一日,日食","验之不差"。他曾"命大臣十二员,赴观象台测验南怀仁所言,逐款皆符,吴明恒所言,逐款皆错。"他也非常重视"验天"。为了制定比元、明更精确的历法,康熙派人到广东、云南、四川、陕西、河南、江南、浙江等地,测量北极高度与日影,取得各地里差,及日天半径实据,为制定科学历法提供了可靠的数据。在天文、历法研究中,康熙皇帝能够始终坚持"实测"之法和"验天"思想,这是他的实学思想的突出表现。

第四节　西方地理学与绘制地图

西方地图学与地理学传入中国，始于利玛窦。利玛窦早在肇庆传教时，应知府王泮之请，将所带《万国舆图》重新摹绘，附上中文说明，即成《山海舆地图》，经多次修补、刊行，遂以多种版本流传于我国。主要版本有：肇庆王泮刻本、苏州赵可怀刻本、南京吴中明刻本、北京冯应京刻本、北京李之藻刻本、北京刻工刻本、贵州郭子章刻本、北京李应试刻本。这说明利氏地图传播之广，深受欢迎。利氏还曾应明神宗之请，测量过南京、北京、杭州、西安等地的经纬度，绘制了一幅《坤舆万国全图》，把中国画在地图的中央，此为中国有世界地图之始。

继利玛窦之后，意大利传教士艾儒略于1623年刊印《职方外纪》5卷，系统地介绍了五大洲各国风土、民俗、气候、名胜，还介绍了海名、海岛、海族、海产、海状、海舶、海道等，这是中文著作中第一部全面介绍五大洲的地理学专著。艾儒略于1637年还撰有《西方答问》2卷刻本。主要介绍西方各国风土与民情。崇祯年间，汤若望著《坤舆全图》。1668年，利类思、安文思、南怀仁撰《御览西方要纪》；主要论述西洋国土、风俗、人物、土产以及海程远近等。1674年著《坤舆图说》2卷，上卷自坤舆至人物，皆言地之所生；下卷载海外诸国道里、山川、民风、物产，流传极广。明清之际学者多受西方地理学的影响，在自己有关地理学著作中，如郭子章的《山海舆地全图》序文，王圻的《三才图会》，章璜的《图书编》，张燮的《东西洋考》，程百二的《方舆胜略》，冯应京、吴中明的《山海舆地全图序》、《山海舆地全图解》、《答地球比九重天之星远且大几倍》、《山海舆地全图各国经纬度分略》，徐光启的

《地圆说》，潘光祖的《舆图备考》，熊人霖的《地纬》等，都多次称引其说。在这些地理学著作中，还系统地介绍了中国前所未闻的地圆说、地球大小、地心说，五大洲的概念，五带之分，世界各国分布的情势以及山川地理之状况等。这不但冲击了中国陈旧的地理学概念，而且也打破了狭小的中国传统的地理视野。

中国学者重视吸取西方地理学知识与方法，是把它作为经世工具来看待的。耶稣会士艾儒略在《坤舆图说序》中指出，人们获得地理学知识，以周游四远，其目的"或为采风问俗，以弘教化；或为搜珍觅宝，以充美观；或穷此疆尔界，以察地形；或访圣贤名流，以资师友；或通有无贸易，以求赢羡；或考群方万国山川形势，以证经传学史之载记；或探奇览秀，以富襟怀，以开神智"。都是从不同的方面来说明地理学的使用价值的。清初著名地理学家刘献廷深受西方地理思想的影响，痛斥"高谈性命"的浮虚学风，提倡经世致用。他从经世这一基本价值观念出发，一反中国地理学"知古而不知今"的传统，强调详今略古。中国古代舆地之学，重在考订古籍，重已往而忽现在。刘献廷志在经世，经世则求通古。他对"详古略今"的倾向批评说："今之学者，率知古而不知今，纵使博极群书，亦只算半个学者。"(《广阳杂记》)他在编纂《一统志》时，针对同事重考古轻实用的倾向，批评说："诸公考古有余，而未切实用。"(《刘继庄传》)清初顾祖禹所著《方舆纪要》尽管是一部重要的地理学著作，但是刘献廷读后指出："方舆之学，自有专家。近时若顾景范之《方舆纪要》，亦为千古绝作，然详于古而略于今，以之读史，固大资识力，而求今日之情形，尚须历炼也。"(同上)与此相反，他的朋友梁质人颇留心边事，曾亲自考察河西地区的山川险要、部落游牧，撰有《西陲今略》一书。刘献廷认为"此书虽只西北一隅，然今日之要务，孰有更过于此者。"称它是一部"有用之奇书"。(同上)中国古代方舆之书，除"详古

略今”倾向外，多以当时郡县为框架，而分别论述历史沿革、境界、风俗、人口、钱粮、物产等内容，却很少涉及自然地理。刘献廷断然否定这一历史传统。他说：“方舆之书所记者，惟疆域、建置沿革、山川、古迹、城池、形势、风俗、职官、名宦、人物诸条耳。此皆人事，于天地之故，慨乎未之有闻也。”（同上）他在这里明确地提出了地理学要研究“天地之故”即自然规律的新任务。在他看来，如不探索“天地之故”，即难以改造自然，亦就难以有益于国计民生。他主张撰方志一类的地理书，除了上述诸项目外，还必须“别添数条，先以诸方之北极出地为主，定简平仪之度，制为正切线表，而节气之后生，日食之分秒，五星之凌犯占验，皆可推求。”（同上）如他在长沙实地考查时，指出：长沙二月初，“已桃李盛开，绿杨如线，较吴下气候约差三四十日，较燕都约差五六十日。”“岭南之梅，十月已开，湖南桃李，十二月已烂漫，无论梅矣。若吴下梅则开于惊蛰，桃李放于清明，相去若此之殊也。”（同上）从这些考察记录，说明各地物候的差别是由于纬度不同决定的，这完全合乎气候学原理。在衡阳考察时，他还认识到当地下雨与风向的关系，指出“余在衡久，见北风起，地面潮湿，变而为雨，百不失一，询之土人，云自来如此。”（同上）刘献廷在地理学上不但讲“人事”，还要讲“天地之故”（发现自然规律），以利于改造自然，以利于国计民生。刘献廷研究地理学的目的是：“经济天下”，注重实用。他高度赞赏郦道元的《水经注》，认为这部书最有价值的部分是农田水利，指出“西北非无水也，有水而不能用也，不为民利，乃为民害。旱则赤地千里，潦则漂没民居，天地可潴而无道可行，人固无如水何，水亦无如人何矣”。“西北水道，莫详备于此书，水利之兴，此其粉本也。”有志于经世者，“不可不熟读而急讲也。”（同上）他还曾打算按照“重实用”的指导思想，为《水经注》作疏。他说：“郦道元《水经注》无有疏之者，盖亦难言之矣。予不

自揣，蚊思负山，欲取酈注而疏之，魏以后之沿革世绩，一一补之，有关于水利农田攻守者，必考订其所以而论之。以二十一史为主，而附以诸家之说，以至于今日，后有人兴西北水利者，使有所考正焉。”借以纠正历代《水经注》研究“专于考订而不切实用”的弊病。

明清之际学者多受西方地理学的重考察、重实测的近代科学精神的影响，而开始冲破中国传统地理学的束缚，把地理学建立在实测的基础上。晚明地理学家徐霞客自少“特好奇书，侈博览古今史籍及舆地志，山海图经以及一切冲举高蹈之迹”。从方豪先生所撰《徐霞客与西洋教士关系之初步研究》一文看，他受到了西方先进地理学思想的影响，是不言而喻的。正因为他受到西方先进思想的影响，所以对中国传统地理学的弊病颇为不满，指出：“昔人志星官舆地，多承袭附会；即江、河二经，山脉三条，自记载以来，俱囿于中国一方，未测浩衍。”（《徐霞客游记》）为了纠正这一弊病，他走出书斋，到大自然中作实地考察，并把书本知识与实地考察结合起来。正如潘次耕所云：“霞客之游，右中州者无大过人。其奇绝者，闽粤楚蜀滇黔百蛮荒徼之区，皆往返再四。”“先审山脉如何去来，水势如何分合，既得大势后，一丘一壑支搜节讨”。“沿溯澜沧金沙，穷南北盘江之源，实中土人创辟之事。”（《遂初堂集》卷 7）他多次到雁荡山考察，证明山顶虽有雁湖，但雁湖“皆与大龙湫风马牛无及云”，从而匡正了志书所说龙湫之水源于雁湖之说。在攀登安徽黄山之后，他指出莲花峰“独出诸峰上”，从而匡正了历来认为天都峰居各峰之首的错误说法。晚年他还多次实地考察西南水系，大胆地否定了《禹贡》所云的“岷山导江”之说，证明长江导源于金沙江。根据这一切实地考察，他做出结论说：“征事考实，书之不足尽信如此。”康熙年间，著名地理学家梁质人亦在实测的基础上撰有《西陲今略》6 卷。

他的好友刘献廷颇赞此书，指出："梁质人留心边事已久。辽人王定山，讳燕赞，为河西靖逆侯张勇中军，与质老相与甚深。质人因之遍历河西地，河西番夷杂沓。靖逆以足疾，诸事皆中军主之，故得悉其山川险要部落游牧，暨其强弱多寡离合之情，皆洞如观火矣。著为一书，凡数十卷，曰《西陲今略》。历六年之久，寒暑无间。其书始成，前在都中，余见其稿，果有用之奇书也。"(《广阳杂记》卷 2)刘献廷"自幼有五岳之志"，"编历九洲，览其山川形势，访遗佚，交其豪杰，博采轶事，以益广其见闻，而质证其所学。"(《刘处士墓表》)在实地考察中，他特别注意与经世有关的经济地理问题，如在长沙考察时，发现"长沙西临湘江，浩浩北注"，苦无舶舟之处，故四方船筏，皆辐辏中湘。要振兴长沙经济，必须"更引浏渭之水西来，冲刷汙塞，方为永久之计。"(《广阳杂记》卷 3)南澳总兵陈伦炯是一名航海探险家。他出生于福建，自幼为水手，自日本东京至波斯湾，以及中国沿海各地，无不周历考察。所著《海国闻见录》2 卷，有图六：一曰《四海总图》，二曰《沿海全图》，三曰《台湾图》，四曰《台湾后山图》，五曰《澎湖图》，六曰《琼州图》。其书于海外诸国远近方位，山川阨塞，砂礁岛屿，风雨气候，异域国名，地名殊异，以至海舶志商所译语音各别之故，无不悉载。以上四位地理学家，皆以西法研治地理学，一切皆以实测为基础，为创造中国近代地理学作出了重要贡献。

最后，我们还要提到康熙皇帝。他在重实测思想的指导下，曾"谴使臣至昆仑西番诸处，凡大江、黄河、黑水、金沙、澜沧诸水发源之地，皆目击详求，载入舆图。"(《清圣祖实录》卷 290)长江源于何处？由于康熙在征伐噶尔丹、进军西藏时，注意作实地考察，在《江源》一文中，指出"江发源于科尔坤山之东南有三泉流出：一自叵巴颜哈拉岭流出，名七粒噶纳；一自麻穆巴颜哈拉岭流出，名麻穆七七拉噶纳；一自巴吐呼母巴颜哈拉岭流出，名古

科克巴哈七七拉噶纳。”(《康熙几暇格物篇》卷下)即证明长江发源于巴颜哈拉岭东南麓,从而纠正了“岷山导江”之说。又如泰山从何处而来?按照中国传统的说法,它来源于西方。但康熙经过认真考察后,认为长白山是关东诸山之源,长白山过海而隆起者即为山东泰山,从而揭示泰山走向的奥秘。从康熙考察长江、泰山之源这一实事,充分反映了他在地理学研究中的实证精神。

在地理学领域中,最能体现康熙实学精神的是他主持绘制全国地图。绘制地图,我国由来已久。早在晋代,裴秀就提出了就以地平大地观点为基础,创立了平面绘图的“制图六体”和拼接、缩制地图的“计里划方”法。唐代贾耽绘制《海内华夷图》,亦袭用“折里之法”(即以一寸折百里之比例为之)。直到清代,中国绘制地图多袭用此法。而我国道里之数向无精确记载,边远山区更难以确定里程,所以使用“折里之法”如同虚构,方位错乱,实难避免。从利玛窦开始,中国绘制地图皆以球形大地为基础,使用经纬测量之法和地图投影之法。利玛窦每至一地,往往测量其所在经纬度,然后绘成地图,实开我国以科学方法绘制地图之先河。康熙主持绘制全国地图,除了经纬测法梯形投影外,还吸取了球形大地观念,引进了用治历之法测地之远近和三角测量法等先进方法,在我国地图史上具有重要的科学价值。

康熙皇帝绘制全国地图,并非一时之冲动,而是当时治国之需要。康熙数十年的南征北战,遂使三藩告平,海氛靖息。外蒙喀尔喀各部亦归属大清版图,北与帝俄也签订了尼布楚条约。武功既成,疆域扩大。要治理统一的大清帝国,非要周知中国地理之形势不可。但是,当时各省地图相当混乱,“或一省有大图而无小图,或一省有里数、程途无境界,或一省有疆界而无里数、程途,各省皆不一例。”(《清圣祖实录》卷 126)新并入版图的地方亦未及绘制,某些疆界亦不甚明确。在这种情况下,康熙皇帝经

过多年的酝酿与准备，终于在全国范围内开始了绘制地图的伟大历史创举。

在全国范围内展开测绘地图之前，康熙曾于1707年12月派耶稣会士在北京附近测绘，翌年6月底告成。所绘地图经康熙亲自与旧图对比校刊，证明新图确优于旧图。在取得此次北京测绘的成功经验之后，康熙于1708年（康熙四十七年）7月，正式下令用西法测绘全国地图。具体分工是：康熙四十七年，派白晋、费隐、雷孝思、杜德美等人测绘直隶和蒙古；四十九年五月，命雷孝思、费隐等人测绘东北，从辽东至黑龙江；五十年，派雷孝思、麦大成往山东，杜德美、费隐、山遥瞻等人到山西、陕西、甘肃、蒙古测绘；五十一年，派冯秉正、阳玛诺和雷孝思等人测绘河南、江西、浙江、福建，尔后又测绘台湾西部地区；五十二年，汤尚贤、麦大成等人测绘江西、广东、广西；费隐、潘如往四川测绘；五十四年，雷孝思等人前往云南、贵州、湖南、湖北等地测绘。五十六年，康熙又命喇嘛前往西宁、拉萨等地测绘西藏地图。同时，又从朝鲜宫廷得到朝鲜地图。五十七年，由杜德美将各地所绘地图，总编为一图，康熙命名曰《皇舆全览图》。这是当时世界上最精确最先进的地图。

继康熙《皇舆全览图》之后，雍正年间，由何国宗保举测量人员测量河流，编成十排《皇舆图》，该图除标出东北、蒙古、新疆、西藏和内地15省外，还绘出了西伯利亚、帕米尔以西、地中海以东的山川、居民等地理内容。乾隆年间，在平定新疆叛乱中，曾命刘统勋、何宗国等人随军到伊犁等地勘测，何宗国负责测量天山以北各地，明安图负责测绘天山以南各地，命名为《西域图志》。乾隆年间，又授命蒋友仁在《皇舆全览图》的基础上，补充传教士宋君荣等人搜集到的有关俄蒙图籍，编成《乾隆内府铜版地图》。该图北至北冰洋，南至印度洋，西达红海、地中海和波罗的海，在

当时是一幅最完善的亚州大陆全图。

第五节　西医学与医治疾病

西方传教士在宣教的同时，亦将西方的医学、人体解剖学和西药学传到了中国。中国有人从实用观点出发，认为西医“使千年云雾顿尔披豁，真可补《人镜》、《难经》之遗，而刀圭家所当顶礼奉之者”。正如明末毕拱辰在《泰西人身说概序》中所云：“余幸获兹编，无异赤手贫儿，蓦入宝山，乍覩零玑碎璧，已不胜目眩心惊，骨腾肉飞，遑待连城鼇采，照乘夜光哉！”（《泰西人身说概序》）这是当时中国人对传入的西医学的崇信心态的具体描述。

西医学传入中国，既重理论又重实用。明代末年，西医学理论主要是作为神学的附带品传入的。如利玛窦在万历二十二年（1594）撰《西国纪法》一书，其中《原本篇》载“记含之室在脑囊，盖颅囟后枕骨下”，是西方神经学传入中国之始。艾儒略《性学悎述》（8卷）在宣传神学观点的同时，也论及人的五种感官、人的知觉内职、觉性灵性、记心、论梦等心理学知识。龙华民的《灵魂道体说》，毕方济的《灵言蠡勺》，高一志的《修身西学》和《空际格致》，卫匡国的《真主灵性理证》等书，也都或多或少地涉及到人体骨骼、神经系统和生理功能等知识。西人邓玉函在明万历四十九年（1621）根据西方人体生理解剖学之祖韦尔撒鲁斯的学说，撰《泰西人身说概》两卷，第一次将西方人体解剖学传入中国。尔后，罗雅谷、龙华民合译《人身图说》一书，系统地介绍了人体的脏腑、脉胳、溺液、子宫、胚胎、脐胳等28篇，以及21幅五脏躯壳图等。汤若望在《主制群征》中，也介绍了西方的人体结构、血脉循环等生理知识，并且提出了心、肝、脑“三贵之说”，使中国

的人体解剖学更加趋于完善。清代康熙年间，在玄烨的亲自授命下，《人体血液循环和但尼斯的新发现》一书，由白晋和巴多明翻译，在中国广为流传。

在西方医学和人体解剖学的新知识面前，明清学者开始以"脑髓说"来纠正中国传统的"心为虑本"的陈旧观念。自先秦孟轲在哲学上提出"心之官则思"的论点，即把心脏视作思维器官以来，一直被国人奉为金科玉律。但在西医理论的冲击下，人们不再把它看成神圣不可侵犯的教条，它的权威地位发生了动摇。明末医学家金正希在其《尚志堂文稿》中，提出了"人之记性，皆在脑中"的论点。毕拱辰在其《泰西人身说概序》中，也充分肯定了"记含之所，悉在脑囊"的观点，进一步论证说："又论人记含之所，悉在脑囊，乍聆之未免拗论可骇；然人当思索时，瞑目蹙眉，每向上作探取状，且二东方言，以不能记者谓没脑子，此亦足证其持论不诬。而东海西海理相符契者矣。"方以智深受汤若望"三贵之论"的思想影响，使他从哲学上第一次系统地论证了人脑是思维器官的命题。他在《物理小识》一书中，专列有"身内三贵之论"，承认人之"灵台"不是心脏，而是"资脑髓以藏受。"(《物理小识》卷 3《人身类》)尔后，清代医学家汪讱庵(1615—?)在其《本草备要》中，指出今人每记忆往事，"必闭目上瞪而思索之，脑髓中一时无气，不但无灵机，必死一时；一刻无气，必死一刻。"(《本草备要》卷 3)著名医生俞正燮博览群书，对于罗雅谷、龙华民合译的《人身图说》颇为留意，深受其影响。他在《癸巳类稿·书人身图说后》中，明确指出："又论人知觉在脑"。"其人南怀仁，于康熙时上《穷理学》书，云：'一切知识记忆不在于心，而在脑之内'，亦不出此书之旨。"(《癸巳类稿》卷 14)清代医生王清任(1768—1831)由于深受利玛窦、邓玉函、罗雅谷的人体解剖生理学的思想影响，使他在多次解剖尸体的基础上，系统地论证了"灵机记

性不在心在脑"的观点，纠正了中国古代"医书论病言灵机发于心"的错误说法，他还亲自观察人的视神经，指出那些发于脑髓如同线一样的物质与眼联系着，证明眼的视觉"归于脑"。

清初著名学者刘献廷(1648—1695)博览群书，对西学亦颇感兴趣。在《广阳杂记》卷2中，他以西方解剖生理学知识，解释了长沙李氏女变男的道理。他说："余忆泰西人身之说，言女变为男，只内肾脱出便是。若男变为女则决无此理矣，说在脉络图说中，可检也。"

在人体解剖生理学传入的同时，西方的药物学也传到了中国，并且很快地在医病中被采用。熊三拔著有《药露说》1卷，并附有蒸馏及制造药炉等仪器的图说。熊三拔的《泰西水法》除讲水利外，还附以治病之药露。艾儒略在《西方答问》上卷中也介绍了西方的医药。徐光启对西药法十分赞扬，指出："西国用药法，俱不用渣滓，采取诸药鲜者，如作蔷薇露法收取露，服之神效。此法甚有理，所服者皆药之精英，能透入脏腑肌骨间也。"(转引方豪《中国天主教史论丛》甲集)明清之际，沈德符的《野获编补遗》、刘侗的《帝京景物略》、纳兰容若的《三录水亭杂识》、石天基的《传家宝》等书中都有药露法的记载，证明中国人已能够用西法提炼西药，并用于治病。清初顾若思定居江苏太仓，是一位能以西法提炼草木花果药露的著名人物。周亮工《闽小记》(卷上)亦有制药炉法的记载，说明西药已在中国被普遍采用。康熙年间，著名医生王宏翰在《医学原始》一书中，广泛地吸取了艾儒略的《性学觕述》、高一志的《空际标志》和汤若望的《主制群征》等西医学理论，是我国最早接受西医学的中医学著作。赵学敏在其《本草纲目拾遗》中，不但修正了李时珍《本草纲目》中的一些错误，而且还多次引证石铎瑑所译《本草补》一书，补充了西医西药，分石类、水类、草类、兽类、虫类，是一部中西药物学合璧之

作。

康熙年间，西医学更趋于实用。在宫廷中玄烨多任用西方传教士为御医，并使用西药治病。如康熙三十二年(1693)，康熙患虐疾，洪若翰、白晋等人用金鸡纳霜治愈其虐疾。康熙三十八年(1699)托罗斯修士罗德先来华后，既精外科，又谙脉理，旋召入宫充任御医。康熙沉入"深痛中心脏弱，跳得很快，卧病几死"。罗德先即以西药治愈其心悸症，颇得康熙帝器重。此外，还召乌尔达、罗怀忠、安泰、罗启明、巴新等修士充任宫中御医，采用西医西药，治病多有奇效。

明清医学家既重视西医学的实用性，也重视它的实验性、实践性。精通西医的传教士，在行医中，多提倡实验精神。例如，邓玉函于万历四十八年(1620)在澳门行医时，非常重视临床病理解剖，他曾亲自解剖过日本一神父的尸体。刘侗指出："邓玉函善其国医，言其国剂，草木不以质咀，而蒸取其露，所论治及人精微。每尝中国草根，测知草形花色，茎实香味，将遍尝而露取之，以验成书，未成也。"(《帝京景物略》)在西医这种实证精神的影响下，中国医学家和药物学家亦重视医学的实践性。如清代药物学家赵学敏为了发展中国的药物学，已从《灵枢》、《素问》等医典中走出来，不但在素养园中设置药圃，亲自栽培药类植物，细致观察，而且还广泛地访求各地药方，询之农夫、渔民，且验之以目。他经过38年的丰富实践，才撰成了他的不朽之作——《本草纲目拾遗》。王清任青年时即开始攻读中国古代医书，发现"古人所以错论脏腑，皆由未尝亲见。"所以他几乎花了一生的心血与时间，多次到刑场、义冢等地观察与解剖尸体，并且绘制成图，撰写成《医林改错》一书，纠正了前人所说肺有"行气之二十四孔"等错误，并以人体解剖来验证病人生理和医疗理论，从而开创了中西医结合的医疗理论与医疗技术。在中国医学史上建立了一

座不朽的科学丰碑。

从上述可知，西医学与西药学能够在中国迅速地传播开来，完全是以它的神奇的疗效征服了中国人。为了中国人的身体健康，为了同各种疾病作斗争，中国的医学家在反省中国古典医学的同时，也大胆地吸取了西医学理论与医疗技术，补充与丰富了中国固有医学，从而开辟了中西医结合的新的医学发展方向。这是具有划时代意义的重大转变。

第六节　西方火器与边防实战

中国在9世纪虽有关于火药的记载（如《真元妙道要略》），10世纪火器已普遍用于战场（参见北宋曾公亮《武经总要》），但是从明中叶以后，西方先进火器的传入与诱惑，中国人已不再满足于中国旧式的火器及其火器论著。明末焦勗在《火攻挈要自序》中指出：中国火器之书虽已详备，“然或有南北异宜，水陆殊用；或利昔而不利于今者；或更有摭拾太滥，无济实用者；似非今日救急之善本也。”甚至某些火攻之书，“其中治制虽备，然多纷杂滥溢，无论非可否一概刊录，种类虽多，而实效则少也。如《火龙经》、《制胜录》、《无敌真诠》诸书，索奇觅异，巧立名色，徒炫耳目，罕资实用”。所以明清之际，许多有识之士在“虏寇肆虐，民遭惨祸”的现实面前，从“实用”、“实效”出发，“博访于奇人，就教于西师”，大量地引进、仿造与改进西方火器，翻译与编著西方火器之书，以资边疆实战之用。

正德、嘉靖年间，明王朝处于“南倭北虏”的侵扰之势，以火器增强边疆的抵御能力，乃时代的迫切需要。各种引进、改良西方火器，或创制新武器的设计、试验之风甚盛。15世纪，随着葡

萄牙人的东来，佛郎机铳亦开始传入中国。嘉靖初年，都察院左都御史汪鋐已认识到将佛郎机铳“用之御虏守城，最为便利”，请求朝廷“颁其式于各边，制造御虏。”在他看来，北方边疆重镇“每当虏入，卒莫能御，损伤官兵，动以千百计”者，此乃城堡“多不备，所执兵器不能及远”所致。所以，“为今之计，当用臣所进佛郎机铳。小如二十斤以下，远可六百步者，则用之墩台：每台一铳，以三人守之。大如七十斤以上，远可五六里者，则用之城堡；每堡三铳，以十人守之。五里一墩，十里一堡，大小相依，远近相应，星列棋布，无有空缺，贼将无所容足，可以收不战之功”。（严从简《殊域周资录》卷九）据《明会典》卷193记载，嘉靖二年制造大样佛郎机32副，长2尺8寸5分；七年，造小样佛郎机4000副。在北方沿边重镇普遍推广使用。明嘉靖时，巡抚陕西左都御史翁万达在原有火器基础上，从实战需要出发，注重火器的改进与创新。他所改进的火器有：“三出连珠炮”，“其制如神机式”，“一具而三出，有连续之妙”；“百出先锋炮”，仿佛郎机炮而改进之；“火棒雷飞炮”，仿毒火飞炮而少为之变者也；“火兽布地雷炮”。他所改进的中西合璧的火器，经兵部检试，认为“三出连珠，百出先锋，铁棒雷飞，俱便用。母子火兽布地雷炮，止可夜劫营。”（《明史·兵志四》）决定将他所改进的火器用于抵御北方蒙古铁骑。明万历时，文华殿中书赵士祯著《神器谱》，进一步改制各种火器的试验与实施，对于明末火器的发展，颇具影响。他的火器设计是从战车与火器相结合的新角度构思，试图组建一支以火器装备的战车特种部队，用于野战。他设计的战车上装有7种铳炮火器，即鹰扬炮、轩辕炮、鲁密炮、九头鸟、旋机翼虎、掣电、火箭溜。其中轩辕铳、旋机翼虎铳等，皆是西洋火铳的改进型。在作战方式上，根据“用车自卫，用铳杀虏”的原则，主张“以车代骑，以铳代兵”，使“虏人不得恃其勇敢，虏马不得凭其驰骋，弓矢

无所施其劲疾，刀甲无所用其坚利”，以达到制敌取胜之目的。

对于东南沿海“倭寇”的侵扰，经世之士也多采取火器抵御之。在东南沿海，“倭寇”多在水网地带作战，大型火器难以发挥效力，故在火器使用上，多采取轻便灵活的鸟枪、快枪之类的火器。抗倭名将戚继光在《纪效新书》中详细地论述了西方各种火器的制造与使用，在他所督造的战船上火器装备也比较齐全，如大型福船装备有发贡 1 门，佛郎机 6 座，炮口铳 3 门，鸟枪 10 把。海沧船佛郎机 4 座，碗口铳 3 门，鸟枪 6 把（陈懋德《明代倭寇考略》）。这些轻重火器装备，对于抵御倭寇的侵扰，曾起过重要的作用。

明王朝为了适应明中叶以后发展火器的需要，在京师设置兵仗、军器二局，专门负责制造与试验火器。据《明史·兵志》载，到 16 世纪，所造兵器种类日多。“号将军者，自大至五，又有夺门将军大小二样、神机炮、襄阳炮、盏口炮、碗口炮，旋风炮、流星炮、……十眼铜炮、三出连珠炮、百出先锋炮、铁棒雷飞炮、火兽布地雷炮、碗口铜铁炮、神铳、斩马铳、一窝蜂神机箭铳、大中小佛郎机铜铳、佛郎机铁铳、木厢铜铳、筋缴桦皮铁铳、无敌手铳、鸟咀铳、七眼铜铳、千里铳、四眼铁枪、各号双头铁枪、夹把铁手枪、快枪，以及火车、火伞、九龙筒之属，凡数十种。”这些轻重火器，或袭中国固有之术，或尽依西法，或混合中西之法，多用于边防重镇，装备军队，以抵御“南倭北虏”之侵扰。

天启、崇祯年间，女真族崛起，东北边防告急。徐光启在与西方传教士的交游中，亦精通西方火器制作之术。万历四十七年，熊廷弼任兵部右侍郎兼右佥都御史，经略辽东，徐光启致函熊氏，指出“今日之计，独有厚集兵势，固守辽阳；次则保存海盖四州为上策。但须多储备之器，精讲守之法，中间惟火器最急。”（《复熊芝罔经略》），同年十一月，他又上《时事极迫极窘疏》，指

出“今日欲求克敌，苟非良将精兵、坚甲利器，必无胜理”，建议“勒下工部，如臣原题盔甲、军火、器械工科价银，各如数陆续给发”，以“建造敌台，设置大炮”。天启元年，清兵破建阳，徐光启“力求多铸西洋大炮，以资城守，帝善其言。”(《明史·徐光启传》)建议李之藻取西洋大炮仿制，“鸠集工匠，多备材料，星速鼓铸”。又“建立附城敌台，以台护铳，以铳护城，以城护民。”“多造火铳，如法建台。”(《谨用一得以保万全疏》)指名请西人阳玛诺、毕方济翻译兵书，并授命罗如望、阳玛诺、龙华民制造铳炮，即“红夷铳炮”，在与清兵作战中发挥了较大作用。崇祯元年，两广军门李逢节、王尊德奉命向澳门采办大铳10门。崇祯二年，徐光启出任礼部左侍郎，极力主张仿制西炮，督造西洋神器。他除造神威大炮外，还造中炮50门，大鸟铳2000门。崇祯三年，徐光启在皇太极率兵围困京城的严峻局势下，多次上疏朝廷，指出“臣窃见东事以来，可以克敌致胜者，独有神威大炮一器而已。一见于宁远之歼夷，再见于京都之固守，三见于涿州之阻截。”认为“惟尽用西术，乃能胜之。欲尽其术，必造我器尽如彼器，精我法如彼法，练我人尽如彼人而后可。”(《西洋神器既见其益宜尽其用疏》)在《破虏之策甚近甚易疏》中，他又指出：“臣闻兵家所贵，知彼知己。虏中常言兵多不足畏，所畏者火器耳。虏能畏我所长，是我之未能知己，而诸臣之失策也。虏之畏我者二：丙寅(天启六年)以后始畏大铳，丙寅以前独畏鸟铳。”从实战出发，他建议办好四件事：一是加强鸟铳射击练习，急需“造大号鸟铳，至少亦须千门”；二是“大铳既不能行营，须择虎尾佛郎机等项中铳二三百门，试验装架，以补鸟铳之阙”；三是“车兵不宜轻出”，“每人必须全副器甲，不足则前锋一半必不可少”；四是鼓励“富者输财，勇者出力，厚予饷给，不论多寡，战守之际，用以跳盪出奇，临机制胜。”在火器使用战术上，徐光启提倡“车营之制”。他在《钦奉明

旨敷陈愚见疏》中，根据“步不胜骑，骑不胜车”的构思，“臣今所拟：每一营用双轮车百二十辆，炮车百二十辆，粮车六十辆，共三百辆。西洋大炮十六位，中炮八十位，鹰铳一百门，鸟铳一千二百门，战士二千人，队兵二千人，甲胄及执把器械，凡军中所需，一一备具。然后定其部位，习其形名，闲之节制。行则为阵，止则为营。遇大敌，先以大小火器更迭击之；敌用大器，则为法以卫之；敌在近，则我步兵以出击之；若铁骑来，直以炮击之，亦可以步兵击之。”可见，他的车营之制是“兼车、炮、步、骑以结营”，试图把各种武器与兵种联合起来作战，从而达到“入可以守，出可以战”的目的。

崇祯九年，为了挽救明王朝的残局，传教士汤若望授命在皇宫旁设置铸铳厂，铸造大炮20门，而又造长炮。“十三年，兵部传旨，著汤若望指洋监造战炮，若望先铸铜炮二十位，帝派大臣验放，验得精坚利用，奏闻诏，再铸五百位。”(《正教奉褒》)兵部尚书陈新再次授命监制“无敌大将军”500门，“以资战守”。

从上述可见，明代西方火器所以在中国盛行与发展，完全是由明王朝保卫疆土的急切需要所致。不论是为了抵御蒙古贵族铁骑南下，还是为了抵御东北女真族的西进，或是为了防御日本、葡萄牙、荷兰等在我国东南沿海的侵扰，都必须从西方引进火器，改进火器，发展火器。如果没有保卫疆土之需要，西方火器是难以在中国立足的。

清代初年，以西法制造火器最著名的代表人物，当推戴梓和南怀仁。康熙十三年，因“三藩之乱”，清廷急需西洋火器，遂授命南怀仁铸造大炮，自十三至十五年，共制造大小炮120位。戴梓随康亲王杰书赴闽浙讨伐耿精忠，“献出连珠火铳法”。这是一种多装连发的管形火器，比以往的鸟铳更为先进。为了平定郑经，统一台湾，他又“制冲天炮以献。”(《国朝诗人征略》卷13)因戴

梓佐康王平三藩，征台湾有功，遂进京在南怀仁手下供职。康熙十九年，命南怀仁仿欧式铸造战炮320位，又命戴梓制造"冲天炮"。康熙"率群臣亲试之，即封炮为威远将军，镌治法名，以示不朽"(《耕烟草堂诗抄》附录)，并将其装备八旗和绿营，以增强清军的攻坚与防御能力。南怀仁、戴梓所制造的大炮在抗击沙俄侵略和平定噶尔丹叛变的战斗中，都曾起过重要作用。康熙二十五年，荷兰向清王朝献上"蟠肠鸟枪"。康熙帝又命戴梓仿造成功。这是一种射程远、命中率大的管状射击火器。清代这些新式火器比明代所造的火炮威力更大，更先进。

为了引进仿造与改造西方火器，就必须大量地编译火器著作。在这些火器著作中，最有代表性的有：明代赵士祯的《神器谱》，"其中法则规制，悉皆西洋正传。"(《火攻挈要自序》)徐光启亦精西方火器之术，撰《兵机要略》(《家谱·翰墨考》著录)，《火攻要略》等书(见《徐文定公诗文目》)，孙元化著《西洋神机》2卷，据《嘉定县志》云：该书"首论铸炮，次论制药，后论命中之由，并绘图式。是书得之西人，大要根于算法。"张焘、孙学诗合著《西洋火攻图》。韩霖精通城守制造之学，著有《守圉全论》(已佚)、《慎守要录》，既重城守之法，又重火器制造。由汤若望口授，焦勗编的《火攻挈要》3卷(又名《则克录》)，是一部系统介绍西方火器的重要军事著作。该书前有《火攻挈要诸器图》四十幅；卷上是专论制造火器之法，列述造铳、造弹、造铳车、郎机、鸟枪、火箭、喷筒、火罐、地雷等，卷中则论制造火药及各铳试放之法；卷下则论火攻秘要，列述守城、海战、炮战原则。明末孙承宗纂有《车营扣答合编》4卷，主要论述明与后金在辽东作战中火器的战术运用问题。

除上述火器专著外，明末茅元仪于1621年撰成的《武备志》240卷，是一部军事百科全书。其中卷119—134为火攻篇，共6

卷，总名为《火器图说》，它不但以大量插图说明了火药种类、制法、各种理论和铳炮、火炮、火箭、炸弹、地雷、水雷、喷火筒的种类、制法、性质和用途等，而且增补了明代改进过的火器和西洋传进来的火器。何守法著《投笔肤谈》2卷，既重视人的作用，又重视运用"燃火飞机"等先进技术。何良臣著《阵记》4卷，专讲选练实战之法，其中第四卷专论车、骑、步、水、火、夜、山林、谷泽等地战法。明代抗倭名将戚继光撰《纪效新书》18卷，"夫曰《纪效》，明非口耳空言；曰'新书'，所以明其出于法（古代兵法）而不泥于法，合时措之宜也。"还著有《练兵实纪》9卷，该书是"字字责实"，力去"花法"，唯求"实用"。在这两部军事著作中，他既讲到火器（如无敌大将军炮、佛郎机炮、虎蹲炮、鸟铳、火箭、地雷等），又讲到车步骑营阵法等内容。这两本书的最大特点是"实用"与"有效"。宋应星在《天工开物》一书中，讲到热兵器（如火药、硝石、硫黄、火器等）。既讲到火药配制技术，也讲到鸟铳、万人敌、大将军、佛郎机、三眼铳、炮、地雷、混江龙等。宋祖舜编纂《守城要览》4卷，除了论述守城的一般理论原则外，还详细地介绍了各种冷兵器和各种火器的制造与使用方法。

清初年羹尧辑《治平胜算全书》12卷，其中包括火攻及各种阵法，并附有阵图、兵器图。传教士南怀仁除亲自铸造火炮外，还撰《神武图说》一书，包括理论二十六，图解四十四，是一部关于西方火器的军事学著作。

第七节　物理学、水利学、冶金学、建筑学与经世之学

物理学也是通过耶稣会士传入中国的一门实用科学。天启七年（1627），由西人邓玉函口授、王征译绘的《奇器图说》3卷，

系统地介绍了西方物理学的力学原理及其应用方法。“先论重之本体，以明立法之所以然，凡六十一条。次论各色器具之法，凡九十二条。次起重十一图，引重四图，转重二图，取水九图，转磨十五图，解木四图，解石、转确、书架、水月晷、代耕各一图，水铳四图。图皆说，而于农器水法尤为详备。”这是第一部传入中国的西方工程物理学著作。这本书的最大特点是它具有较大的使用价值。《四库全书》编撰者虽指责该书“俱极夸其法之神妙，大部荒诞恣肆，不足究诘”，但是对于它的实用性也不得不充分肯定，指出“其制器之巧实为甲于古今。寸有所长，自宜节取。且书中所载皆裨益民生之具。其法至便而其用至溥，录而存之，固未尝不可备一家之学也。”(《四库全书总目提要》)王征所以译绘《奇器图说》，并非猎奇，而是以为国为民为目的。他在批驳“君子不器之说”时，明确指出：“学原不问精粗，总期有济于世；人亦不问中西，总期不违于天。兹所录者，虽属技艺末务，而实有益于民生日用，国家兴作甚急也。倘执不器之说而鄙之，则尼父《系易》胡以又云‘备物制《致》用，立成器以为天下利，莫大乎圣人？’”(《远西奇器图说录最》)他以为国为民、讲求实用为原则，对于西方传入的机械器物是有选择的。他在《远西奇器图说自序》中说：“然图说之中，巧器极多，第式不甚关切民生日用，如飞鸢水琴等类；又或非国家工作之所急需，则不录，特录其最切要者。器诚切矣，乃其作法或难、或一器而螺转丝太多，工匠不能如法；又或器之工费甚钜，则不录，特录其最简便者。器俱切俱便矣，而一法多种，一种多器，如水法一器，有百十多类，或重或繁，则不录，录其精妙者。”这就是说，在从西方传入的奇器中，《远西奇器图说》所选择的，都是切用、简便、精妙者，否则均不采录。王征根据实用原则翻译西方奇器之书，在《诸器图说》和《额辣济亚牖造诸器图说》中，他所制作的55种奇器，或用于水利灌溉，或用于战争攻

守，或用于交通运输，或用于日常生活，都是具有较大实用价值的。正如武位中在《奇器图后序》中所云："乃公所制自行车、自行磨，已足雁行武侯，面虹吸、鹤饮之备旱潦，轮壶(即自鸣钟)之传刻漏，水铳之灭火灾，连弩之御大敌，代耕之省牛马，因风趁水之不烦人力，其有裨于飞辕转运、军旅农商、琐细米盐、大小悉备，劳逸相万矣。"他在仿制诸器中，对水铳尤为重视，也是立足于它的广泛实用性。他说："此铳可以灭火，可以防火，乃新有之器，其能力最便最大最奇，所难比其功用者也。盖仓卒之际，火力正胜，人不可近，但有此器，则五六人可代数百人之用。又不空费一滴之水，不拘多高多远，皆可立到，有似大雨喷空，无处不沾，不但可灭已焰之火，仍可预阻未燃之火。况有图有说，作此不难。工力便值，且不甚费。凡城邑村坊，悉当置此二三具。其于捍患御灾，最有裨也。"(《奇器图说》按语)

在传入的西方诸器中，望远镜是最重要的科学仪器。伽里略于1609年发明望远镜，而汤若望即于1620年携带望远镜来澳门。1626年他撰《远镜说》一书，详细地向中国介绍了望远镜的性能、原理及制作过程，并附图多幅。这是西方近代光学传入中国之始。在《望远镜自序》中，汤若望说明制造望远镜是为了"佐耳佐目之法。"清初，他又多次制作大小望远镜献给朝廷，用于观测天象，修明历书。由于望远镜具有测天观物的功能，故在明清之际流行甚广。屈大钧在《广东新语》卷2指出：澳门"有千里镜，见三十里外塔尖，铃索宛然，字画横斜，一一不爽。月中如一盂水。"黄履庄在其《奇器目略》中，已仿造成功欧式显微镜、千里镜、取火镜、瑞光镜等。郑复光根据汤若望的《远镜说》制作原理，著《镜说铨痴》一书，专论诸镜之原理及制作方法，其中《明原》重在阐述其理论；《类镜》、《释圆》、《述作》，重在阐述其实用。从体用结合上为中国近代物理学的发展作了重要贡献。

在水利学方面，西人熊三拔应徐光启等人之请，于明万历四十年(1612)撰《泰西水法》6卷，专论西方取水蓄水之法，即“一卷曰龙尾车，用挈江河之水。二卷曰玉衡车，附以专筒车；曰恒升车，附以双升车，用挈井泉之水。三卷曰水库，记用蓄雨雪之用。四卷曰水法附录，皆寻泉作井之法，而附以疗病之水。五卷曰水法或问，备言水性。六卷则诸器之图式也。”(《四库全书总目提要》)这是第一部系统介绍西方水利工程学的专著。徐光启为了“富国足民”，他一再向熊三拔叩问西方水法一事，而熊氏则“有作色者，深恐此法盛传，天下后世见视以公输墨翟。”徐光启向他解释说：“先圣有言：‘备物致用，立成器以为天下利，莫大乎圣人’；器虽形下，而且实用，兹事不细已。”(《泰西水法序》)明代吏科都给事中曹于汴在论及此书时，也指出：“田家终岁悬悬，占云盼雨，雨愆其期，立视苗槁，猥云天实为之，人力无可奈何；枵腹菜面，展转为沟中之瘠而已矣。太史玄扈徐公，轸念民隐，于凡农事之可兴，靡不采罗，阅泰西水器及水库之法，精巧奇绝，译为书而传之；规制具陈，分秒有度，江河之水，井泉之水，雨雪之水，无不可资为用，用力约而收效广。”(《泰西水法序》)基于这种实用观点，徐光启翻译此书时，是在中国原有水利灌溉方法和工具的基础上，选择其中对当时农业具有实用价值或确实属于先进方法者，经过实验，才编译成书的。《泰西水法》译成之后，徐光启每“以国计民生为念，见东南苦于输 辇 ，西北病于荒芜，民失职业，游食无赖，国用日逼，民生日困，公思以救”(《行述》)，于是在天津躬营田事，试办水利，“随时采集，兼之访问。”(《农政全书凡例》)以实践其明农富国之抱负。在此次实践的基础上，并且博考中国古代农书，撰成《农政全书》60卷，其中卷12至卷20的水利部分皆采用《泰西水法》，创立了中西结合的水利学。徐光启在农业水利研究中，注重实用性，强调实践性，这是他的实学思想

的又一突出表现。

在采矿冶金方面，西人毕方济曾向明王朝建议“办矿脉以裕军需”，指出“盖造化之利，发现于矿。第不知矿苗之所在，则妄凿一日，则虚一日之费。西国格物穷理之书，凡天文、地理、农政、水法、火攻等器，无不具载。其论五金之矿脉，征兆多端。宜在澳门招请矿学之儒，翻译中文，循而察之，庶能左右逢源。”明末由于外患日迫，措饷为急，李天经从富国强兵愿望出发，会同汤若望等人译采矿冶金之书。他在《伏献荅荛以裕国储疏》中写道：“间有西洋《坤舆格致》一书，窥其大旨，亦属度数之学。于凡大地孕毓之精英，无不洞悉本原，阐发奥义。即矿脉有无利益，亦且探厥玄微。果能开采得宜，煎炼合法，则凡金、银、铜、锡、铅、铁等类，可以取充国用，亦或生财措饷之端乎！……诚闻西国万年开采，皆有实效，而为图为说，刊有成书，故远臣携之万里而来，非臆说也。且书中所言，皆窥山察脉，试验互合，与夫采煅有药物，冶器有图式，亦各井井有条，而为向来所未闻。……请先选译善，得《坤舆格致》3卷，汇成一册，敬呈御览。”《坤舆格致》一书，是汤若望本于亚格利科拉的《金属论》口译，杨之华、黄宏宪等人笔录而成的矿物冶金学专著。它对中国的矿物冶金学有着一定的影响，如宋应星在《天工开物》中充分肯定了西方的焊铁之法，指出：“凡焊铁之法西洋之国别有奇药。中华小焊用白铜末，大焊（指锻接）则竭力挥锤而强合之，历岁之久终不可坚。故大炮西番有锻成者，中国则惟事冶铸也。”（《天工开物·锤锻》）

在建筑学方面，西欧近代建筑学传入中国，始于耶稣会士在澳门建筑教堂。据初步统计，16—17、七世纪，传教士在澳门的欧式教堂建筑方面主要有：圣保禄堂、圣母望德堂、圣劳楞佐堂、圣安多尼堂、圣奥斯丁堂、圣多明我堂等。这些欧式建筑“多楼居，楼三层，依山高下。方者、圆者、三角者、八角者、肖诸花果状者，

其覆俱为螺旋形，以工丽相尚。”（印光任、张汝霖《澳门记略》下卷）随后，西欧建筑术由澳门传至内地。广州十三洋行商馆多仿西方罗马式、哥特式而建，其建筑风格略同于澳门。扬州居民营建园林，如左靠山、水竹居，澄碧堂等，亦多仿西式风格。李斗在《扬州画舫录》中描绘说：“左靠山效西洋人制法，前设栏楯，构深屋，望之如数十百千层，一旋一折，日炫足惧，惟闻钟声，令人依声而转。盖室之中设自鸣钟，屋一折则钟一鸣，关捩与折相应。外画山河海屿海洋道路，对面设影灯，用玻璃镜取屋内所画影，上开天窗盈天，令天光云影相摩荡，兼以日月之光射之，晶耀绝伦，更点宣石，如车箱侧立”。水竹居“作水法，以锡为筒一百四十有二，伏地下，上置木桶，高三尺，以罗罩之。水由锡筒中行至口，口七孔，孔中细丝盘转千余层。其户轴织具桔槔辘轳关捩弩牙诸法，由机而生，使水出高与檐齐，如趵突泉，即今之水竹居也。”澄碧堂仿广州十三行碧堂，“其制皆以连房广厦，蔽日透月为工。”杭州天主堂系意大利传教士卫匡国所建，“制作制度，一如大西；规模宏敞，美奂美轮”，“栋宇翠飞，金碧藻跃。”上海天主堂也是一座中西合璧的西式建筑。安庆王氏花园亦“仿照西洋立柱法”，作重台叠馆。“重合者，屋上作月台为庭院，叠石栽花于上，使游人不知脚下有屋。”“叠馆者，楼上作轩，轩上再作平台，上下盘折重叠四层。”（沈复《浮生六记》卷4）北京宣武门内教堂最早是中式，后由西人徐日昇、闵明我改建成西式，“堂制狭深，正面向外，而宛如侧面，顶如中国卷棚式而覆以瓦。”（吴长元：《宸垣识略》卷7）在堂侧建筑高塔二座，分置风琴、钟铎，定时演奏。西侧建传教士宅第，“内建亭、池、台、榭、式仿西洋，极其工巧”，装置喷水池。

西欧近代建筑传至内地，尤以北京圆明园中的长春园最为典型。长春园中的欧式宫殿，是由西人郎世宁、蒋友仁、王致诚等

人共同设计与营建的。他们按照文艺复兴时代意大利和法国的巴洛克建筑风格，先后建成了六幢洋楼，三组大型喷泉和若干园林小品。即谐奇趣、蓄水楼、养雀笼、方外观、海宴堂、远瀛观以及花园门、竹亭、大水法、观水法、线法山、湖东线法画等。乾隆帝对这些欧式建筑备加赞赏，指出："用泰西水法引入室中，以转风扇、冷冷瑟瑟，非丝非竹，天籁遥闻，林光逾生净绿。"(《耿风清》)

不管是西方的物理学、水利学，还是冶金学、建筑学，由于它们具有较大的使用价值而赢得了中国人的热烈欢迎，使它们在中国迅速传播开来，从而促进了明清之际经世之学的向前发展。

第二十五章　市民阶层与启蒙经世思想

明清时期，地主阶级改革派是旨在“补天”的经世实学，而新兴市民阶层的变革思想是旨在“塌天”的启蒙经世思想。市民阶层的启蒙经世思想，继承与发扬了古代的仁政思想、民本主义观点以及功利主义等积极因素，吸取了其民主性与科学性的蕴义，顺应市民阶层的经济与政治要求而逐步形成的。

在中国思想史中，明清之际被认为是属于早期启蒙阶段，其中这个时期的启蒙经世意识最为鲜明与突出。明清之际社会历史具有明显的转换征兆，就是说，它预示着古代封建社会行将结束，近代社会即将出现。所以这个历史时期呈现出一种承前启后、继往开来的特征。这个时期的经世思想，在继承与发扬古代社会政治思想的同时，还提出了一系列的含有近代意义的启蒙性观点：在社会经济上，否定传统的重农抑商思想，提倡富国足民的工商皆本，主张实现耕者有其田；在政治上，反对封建的专制制度，主张实现社会共济的理想，认为市井小夫可以平治天下；在思想上，反对文化专制主义，倡导思想自由；在人性问题上，反对旧礼教和禁欲主义的束缚，注重人性自然，个性解放，反对一切奴性等。这些观点的所谓“启蒙”之义，就是由于它们都反映了市民阶层的要求与愿望，具有近代意义的经世精神。

明清之际的启蒙经世思想，是这一时期的实学思想的一个

重要内容。在明清之际启蒙经世思想中体现的实学精神，主要有如下三点：一是赋予实学以近代科学意义。古代的实学思想中一个重要特点，是重视实事求是，强调实功、实济。但其“实学”之内涵，并没有近代科学的意义。而明清之际的实学思想，徐光启、方以智等人提出了“象数之学”、“质测之学”，将“实学”赋予数与物理的命意，将实学置于事物的质量与运动的规范之中，其内容属于科学思想文化范畴，对实学的含义有了深刻的理解。明清之际思想家应用这种方法，观察研究社会政治，从而提出许多精辟的见解。二是发展与充实经世致用思想。经世致用思想古已有之，在明清之际形成一个思潮，成为这一时期的重要思想特点。但明清之际思想家的经世致用，都着眼于现实问题的研究与应用，他们在政治上提出过一幅幅理想的社会蓝图，从何心隐到汪中，都为此进行过实验与论证。他们的这些属于启蒙经世的政治思想，虽然都具有空想性质，但却都是依据市民经济这个客观存在的现实中构画出来的。三是为理想献身的精神。明清之际的启蒙思想家，他们一方面遵循实学原则，研究学问的目的，是为了解决现实问题；另一方面他们为之而奋斗终身。他们在奋斗中，不为名利，只为实现自己的理想，有的为之献身，有的拒绝优厚的条件，而在贫困中实践。他们的实学精神，不仅寻求科学方法，提倡经世致用，而且长期地、一代又一代地进行艰苦卓绝的努力。他们在明末，为社会变革努力，在清初，为反对封建专制而奔波，充分体现了实践、实干精神。由此可见，明清之际是古代实学思想最辉煌的时期，而明清之际的启蒙经世思想，是最重要的表现之一。

第一节　社会经济思想中的启蒙经世意识

明清之际社会经济思想中的启蒙意识，是市民经济的反映，也是近代社会思想文化的根源。这时一些杰出的思想家，他们深受市民经济的影响，又处于忧国忧民的政治环境中，因此遵循经世致用原则，采取合乎时宜的务实态度，对社会经济的发展，提出了注重发展工商业的主张，这些主张都符合历史实际，对市民经济起了有力的促进作用。

明清之际的经济思想，反对传统的重农抑商，提倡工农商业并举，不仅发展农业，同时也发展工商业。他们认为农业与工商业是相辅相成的，它们之间谁也离不开谁。他们认为发展农业，对发展工商业至为重要，但发展农业，必须变革田制，实行“惟农为有田”。反对封建的土地制度，就是反对封建专制的基础。

明清之际经济思想中的启蒙观点，概括起来主要有三个方面：一是工商皆本，二是变革田制，三是实行富民政策。在阐述这些启蒙思想中，从始到终贯穿了实事求是的实学原则，既符合社会经济的现实发展需求，又符合社会历史发展的趋势，因此，其田制论、货币论及价值论等观点，虽不甚完备，却是很深刻与精彩。

一、“工商皆本”的观点

汉代推行“重农抑商”政策，曾对中国社会经济的发展，起过积极的促进作用。因为这种经济发展方略，符合汉代以来一定历史阶段自然经济的要求。“重农”这无疑是对的，因为农产品是社会赖以存在的基本物质条件。但是“抑商”就不对了，因为商业的发展，可以促进包括农业在内的其它生产事业的发展，如果抑制

了商业，对起互通有无作用的商品流通，必然会受到严重限制，不仅不利于商业的发展，也不利于农业生产。

对于“重农抑商”的政策，南宋时的叶適和陈亮都曾进行过批评。叶適曾指出，在秦代以前，“皆以国家之力扶持商贾，流通货币，”在《春秋》中还有“通商惠工”的记载。“汉高始有困辱商人之策。”因此他说：

> 夫四民交致其用，而后治化兴。抑末厚本，非正论也。（《习学纪言》）

叶適反对“抑末厚本”即“重农抑商”之策，他以汉之前史实说明“通商惠工”古已有之，因此“抑末厚本”不是正论，从而予以否定。陈亮同样反对重农抑商。他说：

> 古者，官民一家也，农商一事也。上下相恤，有无相通，民病则求官，国病则资诸民。商籍民而立，农赖商而行，求以相补，而非求以相病，则良法美意，何尝一日不行于天下哉！（《四弊》）

陈亮“农商一事”，共同发展的论述，同样反对了抑商之策。叶適和陈亮的观点，反映了南宋社会商品经济的发展，反映了商贾阶层的要求。明清之际工商皆本的观点，就是在市民经济发展的基础上，继承和发展了古代的这些可贵的思想资料而提出的。黄宗羲说：

> 世儒不察，以工商为末，妄议抑之。夫工固圣王之所欲来，商又使其愿出于途者，盖皆本也。（《明夷待访录·财计》三）

黄宗羲引用经典说明以工商为末的观点是错误的。《礼记·中庸》有言：“来百工，则财用足”，故曰：“夫工固圣王之所欲来；”《孟子·梁惠王上》有言：“今王发政施仁，使天下仕者皆欲立于王之朝，耕者皆欲耕于王之野，商贾皆欲藏于王之市，行旅皆欲

出于王之途”。故曰“商又使其愿出于途者。”在黄宗羲之前，有不少重视工商业的思想观点，但在“重农抑商”成为占统治地位的经济思想之后，第一个从理论上否定它的就是黄宗羲。因为他的观点，不是一般重视工商业，而是规定为“盖皆本也。”黄宗羲的工商皆本论，实质上是明清之际工商市民愿望在理论上的表现。

唐甄的经济思想中，也含有明确的农商皆本的观点。他说：

> 为政之道，必先田市……农不安田，贾不安市，其国必弱……农安于田，贾安于市，财用足，礼义兴。（《潜书·善施》）

“田市”即农商。唐甄认为，如果重视这二者，使其共同发展，互通有无，这样，其国必强，其民必富，社会生机勃勃，欣欣向荣。从而表露了他的农商皆本的观点。

明清之际重视工商的观点，还表现在对商品经济理论的新探索方面，其中对货币与价值的论述很值得重视。

明代中叶杰出的经济学家邱濬，曾提出系统的论证，说明资本主义生产萌芽因素发展的必然性。他的货币论中说：

> 世间之物，虽生于天地，然皆必资以人力，而后能成其用。其体有大小精粗，其功力有浅深，其价值有多少。直而至于千钱，其体非大则精，必非一日之功所成也。（《大学衍义补》卷27）

邱濬的这段话说明，商品是有价值的，其价值是由“人力”、“功夫”的“浅深”决定的。而“功力”就是劳动的耗费，这就是劳动价值。提出这个劳动价值论，在中国历史上邱濬是第一人。邱濬还提出整顿货币的主张，他说：

> 本朝制铜钱宝钞，相兼行使，百年于兹，未之改也。然行之既久，意外弊生。钱之弊在于伪，钞之弊在于多。革伪钱之策，臣既陈于前矣。所以通行钞法者，臣请稽古三币之法，

以银为上币，钞为中币，钱为下币，以中下二币，为公私通用之具，而一准上币以权之焉。（同上）

邱濬认为货币应该是有价值之物。他提出一个以银为基础的货币论方案，主张银币、钱币（即铜钱）、钞（即纸币）三者并用。在三者之中，制定以银为本位币的不变比值通行，钱与钞具有辅币的特点，“银之用，非十两以上禁不许以交易。”（同上）大额交易用银，小额交易用钱钞。邱濬的钞法论，是根据便利于商品经济发展而提出的，这是市民经济长足发展的反映。他的货币论与劳动价值论，含有价值规律的蕴义，很值得重视。

黄宗羲的经济思想中，其货币论更具有近代的特点，他在论述改革与完善货币制时说：

钱币之所以为利也，唯无一时之利，而后有久远之利。以三四钱之费，得十钱之息，以尺寸之楮，当金银之用，此一时之利也。使封疆之内，常有千万财用，流转无穷，此久远之利也。（《明夷待访录》《财计》二）

在这段话中，黄宗羲指出货币之“利”（即功能）有两种：一是一时之利，一是久远之利。这里所说的“一时”的货币功能，是对小商品经济时期货币职能的概括。在小商品时期的货币，是将货币与政治权力联系在一起，成为封建的超经济剥削的一个重要表现。对此，他曾说：“罔民而收其利”，“钱仅为小市之用。”（《财计》一）这里所说的“久远”的货币功能，含有近代市场经济货币职能的意义。他认为货币应该是视为国内市场的信用手段，把货币还原于一般商品的属性，使商品与货币等价交换，货币的功用，从储藏沉淀中摆脱出来，“千万财用，流转无究”，存在于市场的流通之中。黄宗羲货币论的深刻意义即在于此。中国商品经济源远流长，但是古代与近代的商品经济有根本不同之点，近代的商品经济，是与货币融合的，货币是在与商品等价交换的基础上流

通。这种经济上的新特征，在明清之际已经显示出来，而黄宗羲货币"久远之利"的论述，就是力图区分小商品经济与近代经济的差别。尽管这种论述还有待完备，但这个观点毕竟具有近代社会经济的特点。

黄宗羲还认为市场经济的基本条件是统一货币。为此，他提出了规范货币的方案，指出：

> 诚废金银，使货物之衡尽归于钱。京省各设专官鼓铸，有铜之山，官为开采。民间之器皿，寺观之象设，悉行烧毁入局。千钱以重六觔力四两为率，每钱重一钱，制作精工，样式划一，亦不必冠以年号。除田土赋粟帛外，凡盐酒征榷，一切以钱为税，如此而患不行，吾不信也。（《明夷待访录》《财计》二）

黄宗羲货币论的要义是要求货币统一。货币要统一规格、统一样式、统一制造并实行统一发行之权，建立一种有准备金的信用货币，以使钞价与钱价"不可相离"，"故钞之在手与见钱无异。"（同上）他的这种主张能否通行，另当别论，但他以统一货币为根本的货币变革思想，符合当时初步形成的市场贸易经济的发展，有利于工商业经济的发展，符合市民阶层经济利益的要求，因此具有重要意义。

唐甄亦很重视商品流通问题。他的货币论主要集中于他的《更币》一文中。他说：

> 古者言富，唯在五谷。至于市场，则有龟、贝、金钱、刀布之币。其后以金三品，亦重在钱。后乃专以钱，而珠、玉、龟、贝、银、锡之属，但为器用，不为币。自明以来，乃专以银。至于今，银日益少，不充世用。（《潜书·更币》）

唐甄在这里指出，从币制史说明，随着社会经济的发展，货币的形态也在不断的变换。使用银钱，始于明代，曾起过一定作用。但

时至于今，它已“不充世用”，货物因此而难以流畅，直接影响着经济的发展。因此，他提出“变道”之说，认为“更币”乃自然之理。他提出具体的更币设想：

> 救今之民，当废银而用钱。以谷为本，以钱辅之，所以通其市易也。今虽用钱，不易以易鱼肉果蔬之物；米石以上，布帛匹以上，则必以银，涓涓细流，奚补于世！钱者，泉也；必如江河之流，而后可博济也。（同上）

唐甄的货币论，实际主张银钱两币，同时通行。日常小宗交易用铜钱，大宗者用银币，实质上是以银为主币，钱为辅币，市场价格“以谷为本”，以粮价为比照价的币制系统。综观邱濬、黄宗羲与唐甄的币制论，其主要观点是寻求货币从小商品经济体制中摆脱出来，建立规范性的国内市场流通币制。这种实学精神，充分说明了他们对市民经济发展中出现问题的重视，反映了他们变革封建经济制度的思想倾向。特别是黄宗羲揭示小商品经济的严重缺陷，论证国内市场经济的优越，更为可贵。

对于商品贸易与货币流通的问题，傅山与戴震等人，也有重要的论述。傅山曾对经商之道作过片断研究。他在其《圣人为恶篇》中认为“市井贱夫有理”，即商贾在经商之中，都懂得经商的实理，对于经营的每一种商品，都需要通晓二点，即商品的属性与商品的价格。一种商品的品格，有质量、性能、保藏、功用等，他们都有明确的认识。对于物之理、物之用的了解，根据货物运输的耗费，才能精确地决定价格。只有通晓这些实理，才能进行通有无的市场贸易。傅山赞赏商人经商，表现了他重商的思想倾向。戴震对古代经济史亦作了研究。例如他对《尚书》的“锾”，与《考工记》中的“锊”作了考辨。“锾”、“锊”二字，原是古代的两个计量单位，由于其篆书形体相似，所以在中国古代著作如《吕刑》、《史记》、《汉书》中都有讹误。戴震考证此二者都是计量单

位，表示各自不同的重量，故而不是同而是异。戴震的这些研究说明，明清之际由于商品经济的发展，计量学的研究也提到议事日程，有了更为精确的计量标准，是发展市场经济的必要条件，其重工商倾向是明显的。

二、“惟农为有田”的观点

明清之际社会经济存在着两个严重问题：一是土地集中的痼疾，成为社会危机的根源；二是市民经济的发展受到严重的压抑，出现了新的社会矛盾。明清之际的启蒙思想家，一方面十分重视市民经济，倾向工商皆本；另一方面又深入探讨了田赋（即土地）制度，十分重视农业生产与工商业的共同发展，并在这些思想的基础上，深刻地分析了农业在社会经济发展中的意义与作用。对此，许多思想家都作了专题研究，如黄宗羲有《田制》诸篇，顾炎武有《钱粮论》及论减租，王夫之有《论田制》，颜元有《井田》，李塨有《均田》，王源有《制田》等，唐甄在其《富民》等篇中也有精彩议论。其中黄宗羲与王源等阐述的观点较为深刻。这些论述中，概括而言有两层新义：一是具有否定旧的田制的思想倾向。他们都认为农业仍是根本，发展农业是解决社会危机的关键，但是欲达这一目的，必须制定新的田制。在这些解决土地制度的议论中，虽然多数论者仍持“均田”、“井田”等平均土地的老法，但也提出“惟农为有田”的主张，实现耕者有其田的思想倾向很明确，具有明显的否定封建土地制度的因素。二是不少论者认为，解决土地制度这一问题，也是发展工商业之所必须，有建立适应市民经济发展需要的经济制度的思想倾向，因此有些论述不仅切合社会实际，而且其意境甚高，其视野较远。

黄宗羲研究过古代所有的田制，特别是明代万历年间以来田制的改革与现状。同时提出一个解决方案，其主要内容是：

田有官民。官田者，非民所得而自有者也。州县之内，

官田又居其十分之三。以实在田土均之，人口一千六十二万一千四百三十六，每户授田五十亩，尚余田一万七千三十二万五千八百二十八亩，以听富民之所占，自天下之田自无不足，又何必限田、均田之纷纷，而徒为困苦富民之事乎！(《明夷待访录》《田制》二)

黄宗羲的这个方案主要有两点：一是他很反对"夺富民之田"的做法。他曾说："古之圣君方授田以养民，今民所自有之田，乃复以法夺之，授田之政未成，而夺田之事先见，所谓行一不义而不可为也。"(同上)认为"夺田"平均土地的做法是"不义"的，是"困苦富民之事"的，因此他反对这种解决土地问题的办法，反对"均田"，因为他坚持土地私有制，不给"富民"以困苦，不夺他们的土地用于均田，也不主张限田，这其中含有在坚持土地私有制上反对平均论的倾向，这是市民意识在田制中的表现。特别是余田"以听富民之所占"，这些观点都有利于市民经济的发展。二是黄宗羲在其田制方案中指出，农民安于田，增加社会生产，富民亦继续增加财富，同时他还主张："夫诚授民以田，有道路可通，有水利可修，亦何必拘泥其制度疆界之末乎？"(同上)黄宗羲这种以农为本的观点，是与否定旧田制联系在一起的，同时也与发展工商业联系在一起，农民从旧田制束缚中解放出来，不仅有利于农业经济的发展，同时也会促进市民经济的发展，力图塑造一个"富民"社会，即市民社会。

在明代田制中，以官田所有制最束缚生产力的发展。黄宗羲针对官田这种阻碍社会生产发展的严重局面，提出要以井田法，平分给农民。黄宗羲的解决土地问题的方案，其立脚点就是要全部平均官田。但官田为皇族权贵所有，明代官田"与国相终"。可见他的方案只是个理想，根本无法实现。黄宗羲在田制问题上的主张，是针对当时最落后的"官田"所有制而发，打击严重阻碍生

产力的方面；同时他对包括“富民”在内的占田，主张不在均田范围之中。这些主张显然含有市民意识，其进步意义就在于将改革田制与发展工商业经济紧密地联系在一起，客观上为市民经济的发展开辟了道路。

在明清之际，主张田制改革的代表人物是王源。王源生于清初，是康熙年间举人，其父原为明王朝官吏，清兵入关后削发为僧，周游江南各地，王源随其父客居江淮间，深受商品经济发达地区的影响，也深感田制问题的严重，因而才有制田论。王源深入研究了古田制，他在其《平书·制田》① 中说：“汉限田矣，限之一时，不能限之百年也；魏均田矣，均之一时，不能均之后世也。”他认为限田、均田，都不能解决土地集中的痼疾。他很赞赏孟子的“制民恒产”为王政之本的观点，并据此提出一个“畺田”法，规定“六百亩为一畺，长六十亩，广十亩。中百亩为公田，上下五百亩为私田。十家授之各五十亩，地分上中下，受各以其等，年六十则还田”。（《平书》）王源规定每户授田 50 亩，对原有属于私人的土地，只准每户保留 100 亩。王源主张普遍平分土地，其目的是实现耕者有其田的理想。他说：

> 今立之法，有田者必自耕，毋募人以代耕。自耕者为农，无得更为士、为商、为工。士、士矣，商、商矣，工、工矣，不为农。不为农则无田，士商工且无田，况官乎？官无大小，皆不可以有田，惟农为有田耳。（《平书·制田》）

王源这段话中，有三层意思：一是有田者必须自耕，只有耕者方得有田，一切从事它业者，一律不得有田。二是各从业者，专门从事其专业，有利于社会的进步。三是其打击目标，依然是“官田”占有者。这一点与黄宗羲等人田制中打击的对象完全一致。其

① 转录自李琳《平书订》，《颜李丛书》，1923 年，四存学会汇刊。李琳《平书订》，抄录王源《平书》全文。

中王源的“有田者必自耕”的主张，是中国历史上最早出现的“耕者有其田”的思想。虽然这种思想，和中国近代孙中山提倡的“耕者有其田”有所不同，但他反映了市民经济发展的要求，他自己也曾这样明确表示。他说：

> 噫！以二千年不可复之法，一旦而复之，使民之恒产立而王政有其本，于是通商贾以资之，修武备以强之，兴礼乐以化之，丰亨豫大，天地位而万物育焉矣。（《平书·制田》）

王源认为他的田制方案实现后，首先有助于工商业的发展。纵观他的经济思想，自然经济色彩较淡，而市民经济色彩较浓，他的“有田者必自耕”的观点，是明清之际在田制问题上最具有突出的启蒙意义。

三、“富民”的观点

明清之际的思想家，普遍重视财富的社会作用，因此多注重探讨致富生财之道，主张推行“富民”政策。这表明，这一时期社会经济有很大发展，特别是工商业的发展，产生了一批城镇的比较富裕的阶层，从而引起了人们思想观点的变化，一反以往不能论富谈富的舆论氛围。小说家津津乐道小业主、商贾的生活，成为文化生活中一个重要话题。思想家则引古论今，说明卑视财富是对人们心性的扭曲，从哲学上论证财富是社会存在和发展的基础，从经济上说明如何寻求致富之路，从中引出种种启蒙思想，成为明清之际思想文化中的一项重要内容。其中论述较为深刻的代表人物是傅山、唐甄等人。

傅山和唐甄很重视财富对社会的意义和作用。傅山说：

> 生人之有为也，本以富生人。（《霜红龛集》卷35《墨子大取篇释》）

他认为创造和积累财富，是人类生存和发展的根本，也是人类有所作为的主要表现。就此，唐甄说：

财者，国之宝也，民之命也。宝不可窃，命不可攘。(《潜书·富民》)

唐甄写了"富民"的专篇，说明他对财富的重视。他认为财富是极为重要的，既是国之宝，又是民之命，应该给以足够的重视，并全力以赴地增殖财富，同时他指出社会财富的匮乏与国弱民贫的主要原因，就是由"窃"与"攘"所致，是权贵者横征暴敛的结果。因此，要想富，就得改变这种不合理的分配制度，一定要使"宝不可窃，命不可攘"。唐甄将阻碍生产发展的障碍，归结为封建的生产关系，其深刻性是一目了然的。

傅山还指出财富具有"聚人"的功能。他说：

"何以聚人？曰财"。自然贫士难乎有群矣。家、国亦然。故讳言财者，自是一教化头骨相耳。常贫贱骄语仁义之人，大容易做也。(《孙郅藏傅山手稿照片》)

"何以聚人？曰财"一语，出自《周易·系辞下》。这里所说的"讳言财者"、"骄语仁义之人"，显然是指儒家及其后学的。儒家的义利之辨，以及理学家的理欲观，虽对古代的精神文明建设曾起过一定的作用，但其错误在于他们将义与利、理与欲绝对地对立起来，贬低财富的社会作用，甚至流于禁欲主义一途，从而束缚了人们的思想境界和创造精神。在《大学》一书中甚至说："财聚则民散，财散则民聚"。傅山不同意这种观点，并用儒家所信奉的《周易》中所阐述的观点，驳斥了"财聚则民散"的观点。他还指出，一个家庭、一个国家，如果没有一定的财富，是难以聚合的。"贫就难乎有群"这个观点，与他所说的"富生人"的观点是完全一致的。近代的魏源也曾说：

人所聚而势生焉，财所在而人聚焉。人聚则强，人散则尪。(《默觚》《治篇》卷3)

这里着重说明的，仍是财聚则人聚的道理，"财所在而人聚"。与

"贫就难乎有群"的道理完全一致。魏源作为近代中国"开风气"的思想家，重申明清之际思想家的命题，可以说明傅山观点的可贵了。

唐甄也多次指出"轻富贵"是"自欺"。他曾说：

> 轻富贵，安贫贱，勿易言也。果能若此，为圣人之基也。人皆曰："我轻富贵，我安贫贱"，皆自欺也。即非自欺，不必其不动也……见富贵而不动者，吾未之见也。（《潜书·格定》）

唐甄对自古以来一切轻富贵的观点都给予否定，并认为这种见解根本不存在，也根本无法去实现。同时他还指出，追求富贵是一种自然要求和社会发展的趋势，社会就是在这种追求富贵的趋势中得以发展的。唐甄的这种观点与傅山的"生人之有为也，富生人"的见解，是完全一致的。

明清之际思想家在论述社会财富的功能时，还指出社会财富是提高全社会文化素质的基础。傅山在《墨子大取篇释》中说：

> 所谓智者，是知世之有盗也。若爱之，使仓廪实而知荣辱。故尽爱于一世之人，使食其力，而弭盗必也。（《霜红龛集》卷35）

《管子》中说："仓廪实而知礼义，衣食足而知荣辱。"傅山同意这个正确的论点，他认为社会财富的不断充实，"仓廪实"，"衣食足"，这是发展与提高社会文明的物质基础，社会的物质文明与精神文明不是对立的，而是统一的。

在这段话中，傅山还指出："使食其力，而弭盗必也。"在傅山的思想中其"盗"有两义：一是贪官污吏，他们巧取豪夺，致使民不聊生，因此被百姓视为"盗贼也。"（《大取篇释》）并认为他们是大贼大盗。二是一般的盗贼。他在解释"贼"字的本义时说："贼"字就是"见贝而兴戎心，无论亲疏皆有之。读书人犹不可免

焉！而独归之跖跻之伦，冤矣。”（《霜红龛集》卷38）他认为见“贝”（即财富）而起“戎心”，并非是稀奇之事，只是说明人皆有爱财之心，包括那些知书达礼的读书人在内，皆无例外。将“盗跖”一类，归为大盗，进行贬斥与惩罚，是难以解决“弭盗”问题的。

傅山在重视社会财富的同时，提出一个“使食其力”的原则。他从这一思想出发，提出了反对盗贼官吏的政治主张，并认为百姓反对这些官吏的行为是正义的。而一般盗贼行为，只要使其自食其力，做到了按劳计酬，就可以解决。这样不仅能使民富，而且可以使社会安定，天下太平，民安民富是经济繁荣政治稳定的重要标志。对此，唐甄也有精辟见解，他认为“富民”使其自食其力，但自食其力重在兴办多种经营，是达到这一目的重要途径。

唐甄在其《潜书·达政》篇中说：“劝农丰谷，土地不荒芜”；“桑肥棉茂，麻苧勃幽；”还有“山林多材，池沼多鱼，园多果蔬，栏多羊豕。”他认为欲“富民”，必须发展综合经济，根据客观自然条件，因地制宜，兴办农业、手工业、林业、渔业、畜牧业等多种经营，才能增加社会财富。他还指出，兴办多种经营，有两点必须注意：一是不能忽视农业，“农不安田”是危险的；二是多种经营，许多产品只有通过交换，才能产生效用，“贾不安市”也是不行的。傅山与唐甄的“富民”论，是中国近代早期市民意识的反映。

第二节　社会政治思想中的启蒙经世意识

明清思想家由于资本主义生产萌芽和市民阶层的出现，他们已抛弃空谈心性义理之学，兴起了明经致用与经世致用的实学。从李贽、何心隐等人开始，在政治制度上，便对君主专制的合理性提出怀疑，揭开了明清时期限制以至否定君主专制的序幕。

明清时期特别是明清之际，批判君主专制思想经历了两个时期。第一个时期是明代万历年间至明亡，这个时期有一些思想家依据经世致用的实学思想，提出了种种旨在“补天”的社会改革的主张；第二个时期是清代初期，这个时期有一些思想家公开提出了否定君主制的“塌天”思想。这些思想家开始是以反清复明相号召，在反清活动处于低潮时，他们看到清承明制，明清两朝之间，虽有一些差别，但实质上是一致的，因此他们就不再举反清复明的旗帜了，而是提出推翻君主制建立市民社会的主张，成为中国思想史上光辉的一页，成为中国的早期启蒙思潮的一个重要内容。

一、“君为害”的观点

批判封建专制的“君为害”的思想，是黄宗羲在《明夷待访录》中提出来的。在明清时期，反专制思想是一种广泛的社会思潮。明清时期，处于古代中国社会的晚期，在旧制度行将灭亡、新制度即将出现的历史条件下，适应历史发展趋势的潮流，形成了具有民主因素的批判封建专制的进步思想。

古代中国尊君观念一直居于统治地位，把封建君主视为神圣不可侵犯，抬到至高无上的地位。在其间仍有非君的声音，尽管微乎其微，但总是存在的。孟子曾提出过“君为轻”的观点，产生过重大影响。魏晋时期的鲍敬言曾提出“无君论”，他说：“古者无君胜于今世。”他把人间一切丑恶和灾难，都归结为有君。南宋末年的邓牧说：“天生民而立之君，非为君也，奈何以四海之广足一夫之用邪？”（《伯牙琴·君道》）他指出君主是最大的剥削者，是“治世之乱民”。只要有君主专制，天下就无安宁之日。这些非君的反专制思想，在古代虽然仅为片言只语，但却成为明清思想家重要的思想资料。

明清时期李贽思想中含有反专制的思想。他的反君主思想，

是以抑尊辟圣的形式提出的。他说：

> 夫圣人亦人耳，既不能高飞远举，弃人间世，则自不能不衣不食，绝粒衣草而自逃荒野也，故虽圣人，不能无势利之心。（《明灯道古录》卷上）

> 圣人之所能者，夫妇之不肖，可以与能，勿下视世间之夫妇为也。夫妇所不能者，则虽圣人亦必不能，勿高视一切圣人也。（《明灯道古录》卷下）

李贽在主张个性解放、思想自由的前提下，把矛头直接指向封建专制的最高代表人物。他认为所谓圣人，也是普通人，不比普通人高明，甚至还不如普通人。李贽的反专制思想，引起明王朝最高统治者的恐惧，神宗朱翊钧说："李贽敢倡乱道，惑世诬民，便令厂卫五城严拿治罪。其书籍已刊未刊者，令所在官司尽行烧毁，不许存留。"（《神宗实录》卷369）清王朝对李贽的反专制思想亦尽诬蔑之能事，他们同明王朝一样说："贽书狂悖乖谬，非圣无法，""故其人可诛，其书可毁。"（《四库全书总目提要》卷50、卷178）可见，李贽抑尊批圣思想的实质是反对封建专制。明清两朝统治者对他如此不能相容，说明了他的反专制思想的深刻性。

明末清初，继承和发扬了李贽思想的有黄宗羲、唐甄、顾炎武和傅山。他们经历了明王朝的灭亡，并身受清王朝的政治迫害，对封建专制抱有强烈的不满，产生了具有启蒙意义的反专制思想。黄宗羲说：

> 今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也……然则为天下之大害者，君而已矣。

> 今世天下之人，怨恶其君，视之如寇仇，名之为独夫，固其所也。（《明夷待访录·原君》）

他揭露封建君主制的弊端，痛斥君主专横奢侈，使百姓陷于灾难

痛苦之中，所以将君王指斥为“独夫”，视为天下之大害，并提出了变革封建专制的主张。

唐甄指出，自古以来，天子、君王都是一般的人，他说：

> 天子之尊，非天帝大神也，皆人也。（《潜书·抑尊》）

他认为虽为君主，实“一匹夫耳。”（《潜书·明监》）他还指出，如果君王得不到百姓支持，“无民则为独夫”，也只是一个“独夫”而已。唐甄揭露说，今之君王，非但不是神，而是真正的“贼”。他说：

> 自秦以来，凡为帝王者，皆贼也。（《潜书·室语》）

他说“杀一人而取其匹布斗粟，犹谓之贼，杀天下之人而尽有其布粟之富，而反不谓贼乎？”（同上）自古以来，封建君主都是盗贼一类，这个揭露十分深刻。他把专制君主，视为封建社会一切罪恶之源，对启发人们冲决神权与君权的罗网具有一定的积极意义。

顾炎武的反封建专制的思想，集中表现在反对个人专权方面，他说：

> 后世有不善治者出焉，尽天下一切之权，而收之在上。而万几之广，固非一人之所能操也。（《日知录》卷9《守令》）

他认为中国幅员广大，人口众多，这样繁多和复杂的政务，靠皇帝一人是根本无法理好的。封建君主专权，危害甚大。

傅山也抨击了封建专制的君主制。他说：

> 大人，有德有位者，治人者也。小人百姓也，治于人者也。百姓依护大人以为生，故爱大人也。然此，就大人能为人依护者言耳，其常也。若草芥、寇仇，则后世之大人矣，小人焉能爱之。（《墨子大取篇释》）

他认为后世所谓“大人”（即最高统治者），对于“小人”（即百姓），就如“草芥”，一钱不值，又如“寇仇”，给百姓制造灾难。重要的是，傅山的分析将社会人群概括为两大类，即“治人者”与“治于

人者”，即统治阶级与被统治阶级。因此他反对封建专制，不仅认为“崇高尽独夫”，反对封建帝王一人，而且反对整个统治集团。

明清之际的思想家黄宗羲等人，继承了古代特别是李贽的反专制的思想，在经世致用的实学思想指导下，尖锐地抨击了封建专制制度，深刻地揭露了君主专权的弊端，将古代以来反专制思想推到了一个最高阶段。明清之际反专制的思想，作为中国特定历史条件下产生的启蒙思想，具有一些重要的思想特点。首先，明清之际学者的反专制的思想，是他们经世致用的一个重要内容，他们对封建专制，没有停留在抨击、揭露上，而是要求付诸实践，如提出“明道救世”、“文章为实用”、“博学于文，行己有耻”、“保天下匹夫有责”、“引古筹今”等名言。与之同时，他们都提出了变革封建专制制度的具体措施与主张，标志着这一时期反专制思想趋于完善与成熟。第二，明清之际反专制思想的又一特点，是具有着民主意识的因素。他们以“执古御今”的思维方式，以古之尧舜与今之帝王比拟的方法，颂扬尧舜与民同乐，用以贬斥今之君主为“独夫”，从中阐述了他们的民主意识。这种民主因素虽很微弱，但毕竟起了鞭挞封建末世的黑暗专制，且对近代民主思想的兴起和发展起到了启蒙作用。第三，明清之际反专制思想的又一特点，是预示着历史发展的新趋势，是古代长期封建专制中觉醒的征兆。这一历史时期进步的思想家，他们敢于反对传统的封建权威，勇于冲击封建专制造成的禁锢思想的压抑局面，这种时代的觉醒，从反对君主专制中表现出来，预示着历史剧变时期的早日到来。

明清之际的反专制思想，有不可克服的局限性，他们还程度不同地保留了尊君思想。这从他们对待李贽反专制态度中即可明了。例如有的骂他是一个“无忌惮”之“小人”（顾炎武：《日知录》卷18），有的说他“导天下于邪淫，以酿中夏衣冠之祸，岂非

愈于洪水、烈于猛兽者乎!"(王夫之《读通鉴论》卷末《叙记》三)致使李贽的思想精神在明末清初的诋毁声中几近沉寂,独有傅山尊称李贽为"卓老"。多数进步思想家反专制的思想,是建立在民本主义和仁政思想的基础上,有的是建立在功利思想基础上,因此反专制思想程度并不一样。例如顾炎武,他虽然反对君主专制,却保留"天子之权益尊"的观点,他同情农民疾苦,但又惧怕农民起义。由此可见,他的反专制的思想,是属于近代君主立宪的先行资料。尽管如此,明清之际反专制的思想,反映了古老的封建专制行将衰亡,反映市民意识的民主观点不断发展的历程。

二、变革君主制的观点

明清之际变革君主制的观点,是在经世致用的实学思想基础上提出的。这些反对专制的思想,深刻地揭露了君主专制的弊端,力图付诸实施,提出改变或取代君主专制的理想蓝图,标志着政治制度将发生根本性的变化。

明清之际变革君主制的观点甚多,其中具有代表性的观点有两种:一种是限制君权的主张,如黄宗羲的"置相"、"分治"、王源的置"六部"新说等,都属于这一类观点。一种是取代君主制的主张,如傅山的"非圣人能王"、"市井贱夫平治天下"的观点,以商贾代替地主的统治。

(一)"天下为主,君为客"的观点。明清之际的思想家,大胆提出"君为害"的观点,认为君主制的个人专权,是社会一切弊病的总根源。因此,黄宗羲认为变革君主制的关键是"分治"即限制君权;"置相"也是限制君权的重要举措。为此,他在《明夷待访录》作过详细的阐发,如说:

> 缘夫天下之大,非一人所能治,而分治之以群工。故我之出而仕也,为天下,非为君也;为万民,非为一姓也。(《原君》)

天下不能一人而治，则设官以治之。是官者，分身之君也。（《置相》）

他认为治理天下，不能君王一人专权，必须置设官吏，使其有职有权，采取分而治之。这些官员应对天下国家和万民百姓负责，不能对君王一人负责。他的“分治”思想，意在削弱君权，是他反对专制思想的具体措施。

黄宗羲的“分治”思想，在其《置相》篇中作了较多的论述。他在这篇重要文章中曾说：“有明之无善治，自高皇帝罢丞相始也。”黄宗羲认为，朱元璋在洪武十三年（1380）废除丞相制之前，行的是有宰相之名，无宰相之实。因为这样的宰相，只对皇帝一人负责。在废除宰相设置之后，尽管改设内阁大学士备以顾问，但此时之“宰相之宰者，今之宫奴也。”（《置相》）“宫奴”即太监。有明以来，宦官专权，曾被史家视为明王朝灭亡的重要原因之一。黄宗羲有见于此，他提出设立新的丞相负责制。他还说：

古者以天下为主、君为客，凡君之所毕生经营者，为天下也。今也以君为主，天下为客，凡天下之无地而得安宁者，为君也。（《原君》）

黄宗羲认为“天下为主、君为客”，天下是以百姓为主，“贵不在朝庭也，贱不在草莽也。”（《原法》）君与民是平等的。重要的是他认为“臣”特别是宰相，与君主也是平列的。“君与臣，共曳木之人”，“名异而实同”，臣之“出而为仕也，为天下，非为君也，为万民，非为一姓也。”（《原君》）黄宗羲的“分治”观点，不仅否定了“君权神授”的观点，否定了君为臣纲的规范，也超越了“民为贵，君为轻”的民本思想。因为君与臣共为“曳木之人”中，含有近代民主的意识，而他设置宰相中所描绘的是近代类型的社会。顾炎武提出“众治”的观点，他说：

人君于天下，不能从独治也。独治之，而刑繁矣；众治

之，而刑措矣。（《日知录》卷 6《爱百姓故刑罚中》）

保天下者，匹夫之贱，与有责焉耳矣。（《日知录》卷 13《正始》）

顾炎武认为各级官吏都应有实权，同天子共掌天下大权，他的增加地方官权力的措施，同于黄宗羲"分治"的用意，都是企图以限制君主权力来反对君主专制的。

黄宗羲在《学校》篇中还主张把学校变为议政机关。他说：

天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。是故养士为学校之一事，而学不仅为养士而设也。（《明夷待访录》《学校》）

在他看来，学校应成为一个重要议政机关，一面参与最高层次的议事与决策，避免政事的失误；一面参与对地方行政官吏的监督，干预地方政事，"若郡县官少年无实学，妄自压老儒而上之者，则士子诮而退之。"（《学校》）这样，将上自君王公卿，下至郡县官员，都置于各级学官的监督与教育之下，天下必然大治。黄宗羲赋予学校议政的职能，以及监政的功能，体现了他的限制专权的用心，说明了他的"分治"的政治目的。

顾炎武的"众治"，黄宗羲的"分治"，王夫之的"不以天下私一人"等思想的共同点就在于，他们力图限制君权。这种思想，顾炎武说得更清楚，他说：

所谓天子者，执天下之大权者也。其执大权奈何？以天下之权，寄天下之人，而权乃归之天子。自公卿大夫至于百里之宰，一命之官，莫不分天子之权，以各治其事，而天子之权乃益尊。（《日知录》卷九《守令》）

这里所说的"寄天下之人"，指的就是由公卿到县令等各级官吏。他认为如果这些官吏有了实权，并履行其职能，就有利于富国裕民，这样"天子之权乃益尊"。可见这种"分治"、"众治"的思想实

质，是属于近代君主立宪的思想萌芽，并未含有推翻君主制的要求。

（二）“市井贱夫平治天下”的观点。在变革君主制的思潮中，傅山提出“非圣人能王”的主张，较之“分治”、“众治”的观点更为激进。“分治”思想仍保留君权，而“非圣人能王”的观点，则既无君之名，又无君之权。其实傅山的“非圣人能王”的思想内涵，就是他提出的“市井贱夫平治天下”的蕴义。自汉代“重农抑商”以来，商贾地位一直很低，“士农工商”四业中处于末位。傅山认为“市井贱夫最有理”，他们完全可以平治天下。对此一般人是难以接受的：

> 读书者闻是言也，噪之曰：“市井贱夫无理者也，足以治天下耶？”曰：“市井贱夫最有理者也，何得无理之！”（《杂著录·圣人为恶篇》手稿）

傅山在这里自设宾主，说了两层意思：一是理与无理是辩证统一的。理是由无理转化而来，所以“无理生理”，“无理胜理”。如果将理视为永恒的和不变的，那是很错误的。二是市井贱夫在传统观念中一直处于无理的位置，因此怎么能平治天下。傅山在《圣人为恶篇》中回答说，“贩布者，不言缯精于布之理也；贩金者，不言玉精于金之理也。缯者，玉者，如之焉得不谓之理！”认为商贾不仅懂得商品之理，而且通晓市场价格与行情，而这些都是理。由此他认为市井贱夫有理，所以能够平治天下。如果说现在处于“无理”位置，他们会顺应社会历史发展的趋势，经过“无理胜理”的过程，而转化为有理地位，足以平治天下。

傅山对市井贱夫的这番议论，直接来源于李贽。李贽在《答耿司寇》中，认为道学家“反不如市井小夫”，从商者但言经商，便“凿凿有味，真有德之言，令人听之忘厌倦矣。”（《焚书》卷1）这也就是傅山所说的“市井贱夫最有理”的思想渊源。还有，傅山力

倡"市井贱夫平治天下"的观点，意在以市民阶层取代君主制的统治，这是明清之际工商业长足发展的反映，是近代资产阶级变革君主制的先驱思想，也是近代启蒙经世意识的最鲜明的表现之一。

在明清之际，对于变革封建君主制的论述者还很多，其中王源改革官制的论述，很值得重视。王源在其《平书》中提出的官制，大异于封建制的官制。王源提出改革中央机构，其一设立六部：农部、礼部、兵部、刑部、地部、货部，以改变传统的礼、吏、兵、户、刑、工六部的配置，增设农部与货部，反映了重视农业经济与商业经济的思想。其二设立四府：公孤府，属顾问性质的机构；端揆府，总理机构；御史府，属整饬官吏性质的监察机构；成均府，是最高教育机构。四府的分立，相对削减了宰相与众臣的权力；抬高了监察机构的职能地位，有利于制约总理府官吏、特别是重臣的专擅朝政和违法乱纪；提高教育部门地位与作用，是重视教育与科学意识的表现，有利于生产力的发展与社会的进步。此外还设立了历象司，主持天文历法气象之事；考工司，主持兴建管理制造之事；歧黄司，主持医药卫生之事。这些主张都具有近代政府雏形的意义。

明清之际，变革社会制度、反对专制，概括起来有上述两种思想模式，即黄宗羲、顾炎武的"分治"或"众治"，李贽与傅山的商贾"平治天下"。这两种思维模式，有一个共同点，就是他们都是从"经世致用"基础上提出的，都是明清之际实学思潮在社会政治领域的具体体现。黄宗羲，顾炎武的"分治"主张，是源于古代传统的"仁政"思想与"民本"思想。他们看到封建专制的腐朽与没落，百姓生活的困苦与艰难，如黄宗羲说："天下之治乱，不在一姓之兴亡，而在万民之忧乐，"又说："后世骄君自恣，不以天下万民为事。"(《明夷待访录·原君》)把君王与万民联系起来考

察社会现实危机，目的在于反对封建专制，并认为“分治”法就是解决社会现实危机的最好办法。可见以民为本的仁政思想，已融入市民意识，并成为反对封建专制中具有启蒙意义的积极思想之一。李贽与傅山的商贾可以“平治天下”的主张，是中国古代崇尚功利传统思想的发展。李贽与傅山的思想，是以功利主义为基础、代表市民阶层利益的观点。

明清之际变革封建专制制度的经世思想，无论是黄宗羲还是傅山的思想，都未达到成熟的阶段，都未得以实现。这是由于市民经济发展还处于低级阶段所致。但是，他们从各种角度提出了多种变革封建专制制度的主张，说明旧制度的不合理性，在否定旧制度的同时，都展现了一个美好的未来，表现了市民经济发展的灿烂前景，成为中国实学史上最具务实精神的启蒙思想而受到重视。

第三节　政治自由思想中的启蒙意识

明清之际倡导政治自由的观点，是古代民主性思想和科学精神的继承与发展，老庄的道家学派影响亦十分明显；更重要的是，它是明清时期“工商皆本”和批判专制政治的直接反映，它是市民意识的具体表现，因此具有鲜明的启蒙性质。

明清之际政治自由的观点，是在市民阶层要求经济上的利益和政治上的权利斗争中，不断形成与发展的，并被一些进步思想家概括成为他们进行政治活动的思想理论武器，从而推动了市民经济的发展，推动了市民运动的发展，推动了社会的进步。

明清之际政治自由观点的提出，其目的是用市民阶层的思想体系代替古代的传统思想体系。主要观点有政治民主的意识，

思想自由的观点和人性自然的要求，这些思想观点是中国古代思想的一个飞跃性发展，其特点是：其一是崭新的思路。明清进步思想家沿着经世致用的思想方法，步入“象数之学”、“质测之学”中，将古代实学思维提高到一个科学思维的意境 。其二是不发空言。明清进步思想家坚持经世致用的思想方法，他们倡导政治自由，不故弄玄虚，而是持务实态度，并身体力行，甚至以身殉道，都在所不惜。

一、政治平等的民主意识

明清之际政治民主的意识，是市民阶层在政治上要求得到应有的权益的表现。在明清之际进步思想家中都包含有这种意识，其中何心隐、黄宗羲、唐甄和傅山的论述最为精辟。

何心隐明确提出君民平等的思想。他说：

> 人必君，则人也。君必位，则君也。臣民亦君也。君者，均也。君者，群也。（《何心隐集》第 2 卷《论中》）

这里有把统治者与被统治者视为平等的倾向。重要的是，其“民”不仅含有农者，而且含有工与商者。他说：

> 农工之超而为商贾，商贾之超而为士，人超之矣，人为之矣。士之超而为圣贤，孰实超之而实为之，若农工商贾之超之为者耶？商贾之大，士之大，莫不见之，而圣贤之大则莫之见也。（《何心隐集》第 3 卷《答作主》）

在这篇《答作主》中，何心隐认为人人都可为圣贤，都有可能成为社会的主人。这样就必须把农工、商贾提到“主人”的位置，提到圣贤的位置。他还提示农工与商贾，“如身在农、在工、在商，身在卑者，不保，未有不殒其身者也。”（《何心隐集》第 3 卷《修聚和祠上永丰大尹凌海楼书》）他指出农工商贾，要维护自己的生存，并争取做社会的主人。他还认为农工商贾作社会主人关键在于自主，要自己主宰自己的命运。何心隐敢于为工农商贾谋取社会地

位，敢于为农工商贾提出社会平等的要求，反映出正处于资本主义萌芽时期商贾阶层要求占社会权力的愿望。

黄宗羲指出“天下(民)为主，君为客”。在中国古代社会中，主客二字是对称词，主为统治者，客为被统治者。他敢于把二字颠倒过来，视民为社会的主人，视君为社会的公仆，表现了他的平等意识。他在论及贵与贱时说：

> 三代之法，藏天下于天下者也，山泽之利不必其尽取，刑赏之权不疑其旁落，贵不在朝廷也，贱不在草莽也。(《明夷待访录·原法》)

他认为在社会上占支配地位的权贵者与处于被支配地位的卑贱者，在理想的“三代之法”中是平等的。这种观点实际上是市民阶级的平权要求，是市民阶层民主与平等意识的表现。值得注意的是黄宗羲在《原法》篇中，将“治法”与“治人”联系起来，认为社会的民主与自由应受到法的保证。他还在《原法》中进一步指出，“后世之法，”是“非法之法”，这种法“利不欲其遗于下，福不欲其敛于上。”法成为权贵谋取利益的工具，并且用“以博宪章之余名。”他揭示古代的法律，即“非法之法”，其“宪章”之美名，是为统治者使用的，是统治者在经济上，政治上占支配权的装饰品，因而是“非法之法”。黄宗羲在要求社会民主、平等中，提出废除旧法创立新法的主张，提出在法权上平等的主张，这是明显的近代启蒙意识。

唐甄在对专制制度的批判中，提出了社会平等的原则，他认为人类生而平等，这是很自然的道理。他说：

> 天地之道故平，平则万物各得其所。及其不平也，此厚则彼薄，此乐则彼忧。(《潜书·大命》)

“天地之道故平”的原则，有些相似于近代西方启蒙学者的“天赋人权说”，唐甄已意识到这种社会的不平，根本原因在于经济上

的不公。他说:“王公之家,一宴之味,费上农岁之获,犹食之不甘。”“人之生也,无不同也,今若此,不平甚矣!”(同上)他认为,要使社会平等得以恢复,首先做到经济上的平等,同时在政治上要“抑尊”。唐甄认识到经济上的平等,是社会政治上平等的前提条件,这是明清之际民主思想的闪光。他还警告说,如果不重视这个问题,并使其得到合理解决,“其不平以倾天下也。”一个没有平等的社会,一个缺乏民主的社会是不会久存下去的。唐甄已意识到一个新的时代的到来。因为在经济上与政治上占支配地位的权贵集团,是不会放弃他们享有的权益的。

傅山思想具有丰富的民主与平等的意识,他的这些观点是通过“抑尊”与“颂民”表现出来的。他说:

> 王侯皆真正崇高圣贤,不事乃为高尚。其余所谓王侯者,非王侯,而不事之,正平等耳,何高尚之有?苟图衣食之人,看其所事者为王侯,自命为攀龙附凤之人,故便以高尚无用之名遗人,其实以用世之才自命耳!(《霜红龛集》卷31)《盎上解》)

他将王侯分为两类:一类是真正的王侯,他们与百姓是平等的;另一类不是真正的王侯,他们与百姓是不平等的。把平等原则作为衡量的标准,平等是高尚的,不平等便是不高尚。从而表达了他的民主思想。因为他认为:

> 山与此章(《老子·上士闻道节》)恰要以下士为得道之人。何也?勤行者、崇有者也。(《霜红龛集》卷33)

傅山认为不是“上士闻道”,而是“下士闻道”。因为下士一类人,他们“勤行”,参与实践性活动,他们“崇有”,并注重实际。所以下士闻道超过上士。正由于此,他自号为“闻道下士”,“龙池闻道下士”,以明其志。

傅山同黄宗羲等人都通过历史的分析,说明“尊贵”是社会

不平权的现象，“非本初所有也”，它是一个历史的范畴。他说：

> 圣人果何乐乎？上人、先人而欲之。不得已而上，作之君；先，作之师。上之者，欲其人之安于下也；先之者，欲其人之从于后也。若处上，而人重之，则民难戴；处前，而民害之，则民不利。皆非天所以作君作师之心。下之，后之，为民也，非自为也。不然则以虚嘴憩舌，卑躬劬劳，哄着做帝王，几时是下场头。（《霜红龛集》卷32）

傅山认为社会分上下，先后，产生了“民难戴”、“民不利”的不平现象，这是不符合人之天性的，故为“非天之心”，含有人权天赋之义。他还指出帝王以各种欺骗性说法，掩盖着这个不平的事实，是难以长久的。为此，他还说：

> 若不细推乐求不厌之义，则是圣人以乡原之法，骗帝王之位耳。民若无乐，推不厌之主，则时日曷丧而乱矣。故以乐推验圣人之在宥耳。（同上）

傅山进一步指出，社会的不平，对民不利，而民处于不利地位，“非自为也”，是由强制造成的结果，这时民无乐，到了不可忍受之时，“则时日曷丧而乱矣。”社会的动乱，是由社会的不平引起的。

明清之际思想家的民主意识，都具有天赋人权说的思想萌芽，他们从经济上、政治上的不平等，说明社会上存在着不平等，就会发生社会动乱，因为对民主与平等的追求是人的自然本性，任何欺骗的方法都不可能压抑住的。这种“作主”的思想，无疑是市民阶层追求政治权益的表现。由于市民经济发展还不够充分，这种要求平权的声音不够宏大，但它确然是一种呼唤时代前进的声音。

二、思想自由的观点

明清之际由于社会的重大变化，旧的思维模式不仅不能满

足社会的需要，而且还严重地束缚人们的思想。对此，一些进步思想家，以经世致用的实学原则，从不同方面论证了思想自由这一问题，企图建立一种新的思维机制，以取代旧的思维方法，蕴含着一种可贵的开拓精神，并且包含一种科学思维的萌芽思想。明清之际思想自由的主要倾向，是否定占统治地位的道学，其主要表现有以下几个方面：

（一）科学思想的萌芽。科学思想代表了近代社会的思维特征。中国古代社会，并不像欧洲那样，绝对地排斥科学技术与科学思想，所以中国在中世纪的科学技术远比欧洲发展，社会生产力也远非欧洲相比。但由于古代特别是汉唐以来，株守重农抑商政策，所以这方面的发展确也很有限。这种情况从明代中叶有了明显的变化：一是科学著作冲破重仁义轻技艺的传统思想束缚而大量问世，最重要的有《农政全书》、《天工开物》、《徐霞客游记》和《本草纲目》等。尽管这些著作是属于对古代科学技术的总结，但毕竟为近代科学的进一步发展提供了条件，而总结本身就意味着前进；二是由于手工业蓬勃发展，促使科学技术的进步，从而出现了以徐光启为代表的科学思维方法的萌芽思想，将古代以经验为基础的实学思想提高到一个新阶段。

徐光启的历史贡献，不仅在于他是一位科技家，而且在于他的科学思维。他根据明代科学技术研究方面的思想资料，借鉴于西方"实心、实行、实学"（《泰西水法序》）的成果，提出了"度数之学"。他说：

> 格物穷理之中，又复旁出一种象数之学。象数之学，大者为历法，为律吕；至其他有形有质之物，有数有度之事，无不赖以为用，用之无不尽巧极妙者。（《徐光启集》卷2《序跋·泰西水法序》）

"度数之学"徐光启亦称"象数之学。"他对此有着深刻的认识。他

认为研究科技掌握了象数之学，如同工人掌握了“斧斤寻尺”一样，便能够“明理辨义，立法著数。”迈向科学大门，“渐次推广，更有百千有用之学出焉”。农业、手工业等一切民生日用的有用之学，便可以从象数之学中推广应用，而富国足民之事，或可岁月间见效。徐光启的度数之学，融科学思维与科学应用于一体，将明代经世致用的实学思想提高到一个新的阶段。在方以智的思想中，象数论虽也是一个重要内容，但他在其《物理小识》中，更重视对“物理”的阐述，认为“物理在一切中”，即一切物质的运动，都具有规律性。他还提出了质测之学，概括了自然科学与应用科学，并提出“质测藏于通几”，即哲学藏于科学之中的论断，将哲学赋予实学规定的内涵。这种论述的内容，其主要倾向是将古代哲学从空泛、玄虚中摆脱出来，与自然科学和应用科学结盟，这一主导思维则是正确的，并且得到了王夫之的赞同。徐光启、方以智等的科学系统思维方法，正如欧洲文艺复兴时代科学与神学之争一样，其影响是广泛的。

（二）历史主义与怀疑主义思维方法的萌芽。历史主义是具有近代特征的思维方法，明清之际的进步学者已含有这种思维方法的萌芽思想。他们认为由于时移而事异，经济、政治和思想领域都应随着发展而前进，这就是“世殊而道异”。

李贽认为，历史在变化，认识的是非标准也应不断发展。在明代仍“以孔子之是非为是非”，就不对了，应该以“颠倒千万世之是非”的气概，作出新的判断。他说：

> 夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣，虽使孔夫子复生于今，又不知作如何是非也，而可遽以定本行罚赏哉！（《藏书·世纪列传总目前论》）

占支配地位的理学，把孔子思想推崇为千年不变的遗训，他们注

释的五经四书，被明清统治者奉为“行赏罚”的“定本”，不准怀疑，只准信仰，严重地束缚着人们思想的发展。李贽根据历史主义原则，以大无畏的怀疑精神，反对这种蒙昧的信仰主义。他认为如果历史的是非“必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？”（《焚书·答耿中丞》）他的不以“孔子之是非为是非”的论断，在思维上突破了封建独断论，具有重要的理论意义。

明清时期的思想自由的观点，具有两个显著特点：一个是遵循经世致用的实学原则。如这一时期的进步思想家提出了“明经致用”、“明体致用”、“明经适用”的命题，继承与发扬了古代实学思想中的科学精神，以“用世”为学问的根本，为通往历史的新阶段进行艰辛的探索与追求。正是由于这种思潮的兴起，学坛避虚就实成为一种新风，它深深影响了社会诸领域。重要的是，明清时期的实学思想，已从重农的务实转变为重工商的务实方面，具有科学思想的近代内容。明清思想自由的另一个特点，是从思维方面竭力摆脱古典经学的束缚。这一时期的思想家虽理智地提出过“古学不可废”，但从不同角度对古学进行了新的审视与总结，并企图创立一种新的思维方式体系。尽管这项文化工程，未能得以完成，但其丰功伟业却是永存史册的。

三、自然人性的观点

人在客观世界的自由程度，是随着社会的发展而不断提高的。明清时期自然人性的观点，就是要求人性解放的表现。在明清之际，经济上要求工商皆本，政治上反对专制君主制，思想上要求从传统的旧礼教的禁锢与束缚中走出来，而这一切都反映了人对个性解放的追求。自然人性的观点，是为个性解放提供理论根据的。

明清之际李贽提出“童心”说，袁宏道提出“性灵说”，汤显祖提出“至情说”，都明确主张自然人性和个性解放。李贽说：

童心者，真心也。若以童心为不可，是以真心为不可也。夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣。（焚书·童心说》）

李贽塑造的童心，是"绝假纯真"的真实心，他要求洗涤旧礼教的熏染，恢复"最初一念之本心"。这是明确要求人性自然的个性自觉意识。

性灵说源于童心说，袁宏道说：

大都独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆流出，不肯下笔。有时情与境会，顷刻千言，如水东注，令人夺魄。其间有佳处，亦有疵处。佳处自不必言，即疵处亦多本色独造语。（《袁宏道集》卷4《叙小修诗》）

袁宏道在力斥文坛模拟之弊同时，主张独抒性灵，认为凡从自己胸臆之中涌出者，虽其疵处，亦有可爱之处，因为它符合自然之道，是真情的表露，本色的独造，他的性灵说，寻求真实感情与客观的结合，并且在不加粉饰、毫无模拟的情况下，如水一般，自然湍湍流淌。

汤显祖的"至情说"，认为"人生而有情"，情是人生的基础；"世总为情，"也是社会的基础。他指出人世之情，贯穿于万事，多彩自然。文章之妙是灵性的自然流露。他说：

予谓文章之妙，不在步趋形似之间。自然灵气，恍惚而来，不思而至。（《汤显祖诗文集》卷32《合奇序》）

李贽的童心说，袁宏道的性灵说，以及汤显祖的至情说，都追求人性自然，个性解放，其思想实质是市民意识中的个性自觉。

傅山一面倡导人性自然，一面力斥奴性痼疾。他说：

不拘甚事，只不要奴。奴了，随他巧妙雕钻，为狗为鼠已

耳。(《同上书卷 38,《杂记》三)

傅山将人性自然,视为做人的重要标准。他认为人应该有自己的个性,自尊自立。一有奴性,就离开了人的自然本性。一旦失去人性自然者,就会成为庸奴一类。唐甄亦主张人性自然,痛斥畸形的奴者,故在他的《潜书》中有《丑奴》、《耻奴》、《贱奴》诸篇。他在《去奴》篇中指出,对于这种畸形的奴性,应该"斩草除根"。只有这样,才能恢复人的自然本性。傅山主张"扫荡"奴性,唐甄主张"去奴",其精神是一致的。

戴震提出"以理杀人"的观点,反对程朱理学的"存天理、灭人欲"的观点。戴震认为,理与欲不是绝对的对立,而是相辅相成的。他从释理出发,指出:

> 天地、人物、事为,不闻无可言之理者也,《诗》曰:"有物有则"是也。物者,指有实体实事之名;则者,称其纯粹中正之名。实体实学,罔非自然,而归于必然,天地、人物、事为之理得矣。(《孟子字义疏证·理》)

这段释理的话,就人性自然而言,有两点值得注意:一是理的内涵,是"天地人物事为"的概括,它既是"实体实事之名",又是"纯粹中正之名"。二是理的品格,是"实体实学",它既是"罔非自然",又是"归于必然"。理是客观事物自然变化之理,又是客观事物必然变化之理。理不主宰客观事物,正是客观事物决定着理。理也没有什么神秘性,它的"纯粹中正"品格,就在于它是"实体实学",即对客体事物真实的反映。

戴震依据"实体实学"的原则,一方面揭示"后儒之所谓理"的先验性质,并认为是不存在的,从根本上否定了"存天理,灭人欲"理欲观;另方面又赋予理以自然与必然的属性,并认为这是客观事物具有的特性的反映,从而成为他的人性自然观的思想基础。由此可见,戴震自然人性的观点是以"实体实学"为前提条

件，因而更具有理论意义和时代精神。

戴震进一步指出，自然人性的观点是合理的，故作为治天下者，必须“体民之情，遂民之欲。”由此出发，他批评说：

> 今之治人者，视古贤圣体民之情，遂民之欲，多出于鄙细隐曲，不措诸意，不足为怪；而及其责以理也，不难举旷世之高节，著于义而罪之。尊者以理责卑，长者以理责幼，贵者以理责贱，虽失谓之顺；卑者幼者贱者以理争之，虽得谓之逆。于是下之人不能以天下之同情、天下所同欲达之于上，上以理责于下，而在下之罪，人人不胜指数。人死于法，犹有怜之者，死于理，其谁怜之！（《孟子字义疏证·理》）

戴震在这段话中，集中地批判了宋明理学的理欲观点。他认为天理与人欲，绝非是不可调和的。“民之饥寒愁怨，饮食男女”等欲望，都是不可排斥的。戴震的这种观点，不仅表达了他的自然人性观点的合理性，而且也反映了他对人民疾苦的无限同情。尽管他将实现这种自然人性的理想，寄托于“圣人”、“今之治人者”即封建专制统治者身上，是一种不切实际的幻想，但他的“以理杀人”比“以法杀人”更为残酷的精采论断，是明清时代精神的突出表现，蕴含着政治平等与人性自由的启蒙意识。

第二十六章　市民阶层与哲学启蒙思潮

这里所谓的哲学启蒙，概括地说，是指要求把人从中世纪的精神枷锁中解放出来的、具有近代意义的哲学思潮。

程、朱的道学，为了从根本上挽救封建社会的衰落，把“治心”提到了一切的首位。他们严申“天理”、“人欲”之辨，强调“革尽人欲，复尽天理”（《朱子语类》卷13）；但同时也空前地提高了“心”的重要性，认为“人之一心，万理具备，若能存得，便是圣贤”（朱熹《答项平父》）。陆、王的心学，为了给人找到一条简易直捷的“成圣”之路，又填平了“天理”、“人欲”之间的鸿沟，提出“尔身个个有天真，不用求人更问人；但致良知成德业，谩从故纸费精神”（王阳明《示诸生三首》之一）。虽然这里的“天真”、“良知”都还是指孝、悌之类的封建道德意识，但否定了俯首治心的必要性，也就为解除人的精神枷锁提供了思路。因此，王阳明的学说在王阳明的弟子中发生了分化，有些人便沿着这条思路一往不复地走下去了。

思想史家经常援引黄宗羲《明儒学案》中的下面这段话：

> 阳明先生之学，有泰州（王艮）、龙溪（王畿）而风行天下，亦因泰州、龙溪而渐失其传。泰州、龙溪时时不满其师说，益启瞿昙之秘而归之师，盖跻阳明而为禅矣。然龙溪之后，力量无过于龙溪者，又得江右为之救正，故不至十分决

裂。泰州之后，其人多能以赤手搏龙蛇；传至颜山农、何心隐一派，遂复非名教之所能羁络矣。（卷 32）

王畿和以王艮为首的泰州学派，就是一般所谓王学激进派。他们源于王学、又突破了王学，走到了“非名教之所能羁络”的地步，成了具有启蒙色彩的哲学思想家。除了王畿、王艮之外，如泰州学派的何心隐、罗汝芳、焦竑等，都为哲学启蒙作出了贡献。但明代启蒙哲学的杰出代表还不是他们，而是继承了他们、又大大超越了他们的李贽。李贽眼空千古，独立一时，建立了中国古代最系统、最鲜明、最彻底的启蒙哲学。

明代的启蒙哲学，作为中国思想史的一个发展阶段，它延续了中国传统哲学、尤其是宋明哲学的基本论题，但是改变了治学的方向，提出了崭新的结论。这些论题，一是“心”，即人的本性、本质问题，也就是关于人的问题；二是“道”，主要指人世之道，如政治、道德之类，也就是关于社会的问题。此外还有一个论题是“学”，即如何治学、如何研究哲学的问题。前两个问题是哲学观点问题，属于启蒙的哲学；后一个问题是哲学方法问题，可以叫做哲学的启蒙。没有方法论的改变，就不会有哲学的新生；没有哲学的启蒙，就不会有启蒙的哲学。下面对明代哲学启蒙思潮的阐述，就围绕这三个论题展开，从“学”的问题谈起。

第一节 “学”的新生

《四库全书总目提要》讲到明后期的学术倾向时说：“万历以后，心学横流，儒风大坏，不复以稽古为事。”（卷 123《少室山房笔丛》提要）的确，明中叶以后，千百年来一直匍匐在孔孟圣贤的脚下、从五经四书中讨生活的哲学，逐渐挺起了腰身，辞别了古

人，走上了自己的路。但这不是什么“儒风大坏”，而正是学术的新生。哲学的启蒙就由此开始，也应当由此说起。

“不复以稽古为事”的源头，应追到第一个心学家陆九渊。是他提出了怀疑主义思想。他说“往哲之言”、“方册可载”，都有“正伪、纯疵”，并非绝对真理，因此必须“能择”（《《陆九渊集》卷 34 语录上》①。他自己读书，“最会一见便有疑，一疑便有觉”；还教导弟子：“小疑则小进，大疑则大进”（均见卷 36《年谱》）。总之，“凡事只看其理如何，不要看其人是谁。”（卷 35《语录》下）不可小看这句话：圣经贤传的当然真理的资格就这样被取消了，谁的话都必须接受理性的审判。古人之言的当然真理的资格被取消了，那么由谁来判断“其理如何”呢？当然是自己。所以陆九渊又提出了“自作主宰”（卷 35《语录》下）的口号。“六经皆我注脚”、“六经注我，我注六经”（均卷 34《语录》上），都是他的名言。从经学的角度看，“六经注我”似不足取；但从哲学史、思想史的角度看，“六经注我”则正启发了“我”在“经”的面前的独立，为哲学思想的发展、创新开辟了道路。王阳明进一步推进了这种倾向，说出了如下的更为警策的话：

> 夫学贵得之心，求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也，而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也，而况其出于孔子者乎？《王文成公全书》卷 2《答罗整庵少宰书》）②
>
> 夫道，天下之公道也；学，天下之公学也。非朱子可得而私也，非孔子可得而私也。（同上）

虽然王阳明未必有轻视朱熹、孔子之意，但这些话却剥夺了他们

① 《陆九渊集》，中华书局 1980 年版。以下凡引此书者仅注卷数、篇名。
② 《王文成公全书》，上海商务印书馆 1934 年版。以下凡引此书者仅注卷数、篇名。

垄断真理的特权。读着这些话，我们总觉得王阳明在召唤人们从朱熹、孔子面前、也从一切古人面前站起来。

在“不复以稽古为事”之后，哲学发展的路究竟在哪里？

一、在生活实际

王艮提出“圣人之道无异于百姓日用”（《王心斋先生遗集》卷1《语录》①），就揭示了哲学走向普通人的生活实际的趋势。作为泰州学派创始人的王艮，出身灶丁世家，以煮盐贩盐为业，粗识文字而已，何曾穷年读经。那么他怎么能够提出自己的一套学说、开创一个学派？主要就是靠在实际生活中体悟。人称“先生虽不得专攻于学，然默默参究，以经证悟，以悟证经，历有年所，人莫能窥其际也。”（见《明儒学案》卷32《处士王心斋先生艮》）这说明，他不是从《四书》《五经》的故纸堆中去寻理觅道，而是从身在其中的现实生活中去参悟世界之道的，“经”不过是他用来证明自己参悟之所得的工具。他的学说即名“淮南格物说”，此所谓“格物”就是体悟日常的生活实际。泰州学派中人，不少来自社会下层。如朱恕是个樵夫，夏廷美是个农夫，韩贞是个陶工，等等。他们也多是沿着体悟生活实际的路走进学术领域的。《明儒学案》记载韩贞的讲学情况云：“秋成农隙，则聚徒讲学，一村既毕，又之一村”，“农工商贾从之游者千余”；或有“寻章摘句”者“则大恚曰：舍却当下不理会，搬弄此陈言，此岂学究讲肆耶？”（卷32）可见泰州学派的讲学与“学究讲肆”是何等不同：这里是不许“搬弄”“陈言”，只能“理会”“当下”的。不仅泰州学派，即如王畿亦曾批评“今人讲学，以神明为极精，开口便说性、说命，以日用饮食、声色、财货为极粗，人面前不敢出口”，提出要“于日用货色上料理”（《王龙溪语录》卷1《复阳堂会语》②）。

① 《王心斋先生遗集》，以下凡引王艮言论见于此书者，仅注卷数、篇名。
② 《王龙溪语录》，塔德会出版本。以下凡引此书者仅注卷数、篇名。

二、在独立思考

陆九渊所谓"自作主宰",王阳明所谓"学贵得之心",都包含提倡独立思考之意。至王畿,这一点强调得更为突出:"贤者自信本心,是是非非一毫不从人转换"(卷5《与阳和张子问答》),"圣贤之学惟自信得及,是是非非不从外来"(卷4《答林退斋》)。他虽以圣贤立论,却并不是要人迷信圣贤,而是要人"自信本心"。最富于这种独立思考、自作主宰的精神的,李贽之外,是泰州学派的焦竑。论著文,云"古之立言者皆卓然有所自见,不苟同于人"(《澹园集》卷14《刻苏长公集序》①);论作诗,云"脱弃陈骸,自标灵采"(卷12《与友人论文》);而论学道,则更有惊人之语:"学道者当尽扫古人之刍狗,从自己胸中辟取一片乾坤,方成真受用,何至甘心死人脚下?"(《焦氏笔乘》)"从自己胸中辟取一片乾坤",就是以自己的独立思考创造出学术的新世界,表现了一种开天辟地的伟大气概。

这两方面似乎是对立的:走向生活实际自然是唯物主义,而强调"自信本心"岂不是唯心主义吗?的确,理论是灰色的,而生活之树长青。哲学理论的真正源泉是生活实际,而且只是生活实际。哲学理论的每一次真正的发展,实质上都是暂时离开理论的窠臼,回到生生不息的生活现实。没有生活实际所提出的新的要求,哲学就不会产生革故鼎新的发展冲动。没有生活实际所提供的新的思想,哲学也离不开固有的理论窠臼。但是,长青的生活之树并不能直接结出理论的果实,一种新的理论的产生还需要人的思维的创造。因为这是新的思维创造,就要求创造者挣脱古人的羁绊,"自信本心",独立思考。所以,走向生活实际与进行独立思考,正是哲学发展的两个相互依存、缺一不可的必要条件;

① 《澹园集》、《澹园续集》,金陵丛书本。以下凡引此二书者仅注卷数、篇名。

任何一种新的哲学学说，都是对生活实际进行独立思考、或曰独立思考生活实际的结果。“理会”“当下”的生活实际，进行“自信本心”的独立思考，这两方面在本质上是一致的。它们有一个共同的对立面，就是“以稽古为事”。前面提到的许多言论都表明，所谓“自信本心”，并不是反对走向实际，而是反对迷信古人。它们也有一个共同的目的，就是创造新的理论。这就是为什么强调“圣人之道无异于百姓日用”的王艮，同样提出“经传之间，印证吾心而已”（卷1《语录》）；而强调“自信本心”的王畿，同样要求“于日用货色上料理”。还可以举出一个更典型的例证，就是袁宏道的下面这段话：

> 善画者，师物不师人。善学者，师心不师道。善为诗者，师森罗万象不师先辈。（《袁宏道集笺校》卷18《叙竹林集》①）

“师心不师道”的“道”是指既有的“道”的理论。同一段话里既讲“师物”、又讲“师心”，难道是既提倡唯物主义、又提倡唯心主义吗？很明显，提倡“师物”是反对“师人”，提倡“师心”也是反对“师人”，提倡“师物”、“师心”都是反对“师先辈”。明代后期的哲学启蒙，正是由“师物”与“师心”、即“理会”“当下”与“自信本心”这两方面一起促成的。

从这两方面推进哲学的启蒙，使哲学从“非孔子可得而私”走到了公然宣布“不以孔子之是非为是非”的，是最杰出的启蒙思想家李贽。

李贽对于“学”，有一段十分认真的话：

> 嗟嗟！此何事也！天地之心，生民之命，万世之平，皆在于此，而可轻乎？予是以不避忌讳，切骨而论之，要使人务实

① 《袁宏道集笺校》，上海古籍出版社1981年版。

学道，期心得。（《藏书》卷 33《德业儒臣论》）

这段话包括了他关于“学”的基本思想。“天地之心，生民之命，万世之平”，这是他对于“学”的重大意义的认识。“不避忌讳，切骨而论之”，这是他的治学风格。犀利深刻，畅所欲言，敢冒天下之大不韪。“务实学道，期心得”，是他要求于人、首先是要求于己的治学方法：深入实际，独立思考，发前人之所未发。

李贽何以要把“学”的问题强调到如此严重的程度、对治学抱着如此严肃的态度？因为他感到：这个世界是个没有是非的世界，是个是非颠倒的世界。他看现实——

> 某也从少至老，原情论势，不见有一人同者。……余初仕时，亲见南倭北虏之乱矣；最后入滇，又熟闻土官徭、僮之变矣。大概读书食禄之家意见皆同，以余所见质之，不以为狂，则以为可杀也。（《焚书》卷 5《蜻蛉谣》）

平生所历种种社会现实问题，“读书食禄之家意见皆同”，而他的“原情论势”之见，却“不见有一人同者”，乃至“不以为狂，则以为可杀也”。这是因为什么？如果不是他自己是个怪物，这个世界岂不是个没有是非的世界吗？他看历史——

> 山中寂寞无侣，时时取史册披阅。……真正圣贤，不免被人细摘；或以浮名传颂，而其实索然。自古至今，多少冤屈，谁与辨雪？故读史时真如与百千万人作对敌。（《续焚书》卷 1《与焦弱侯》）
>
> 凡昔人之所忻艳以为贤者，余多以为假，多以为迂腐不才而不切于用；其所鄙者、弃者、唾且骂者，余皆以为可托国、托家而托身也。其是非大戾昔人如此，……（《焚书》卷 16《读书乐》）

几千年历史的是非贤愚，就这样一直被颠倒着。论现实，“不以为狂，则以为可杀”；读历史，又“如与千百万人作对敌”：这就是李

贽所面对的理论世界。这表明，他同长期以来一直统治着中国的传统是非观念处于尖锐对立的地位。世人以为他狂悖乖谬，他也以世人为是非颠倒。面对这样的现实，李贽的治学就是要“与百千万人作对敌”，颠倒千万世之是非，“昭回云汉，为章于天”(《焚书》卷 3《杂说》)，重新为世界立法。这如何能不严重？如何能不以严肃之心待之？

其实这就是启蒙。对世界的荒谬性的认识，既是李贽走上启蒙之路的动因，也是他的启蒙思想的组成部分。启蒙思想就发端于对现实世界的荒谬性的认识。如果认为世界是合理的，是非分明，公理昭著，就不会有启蒙，也不需要启蒙。如果说怀疑主义就已经包含了启蒙思想的种子的话，那么对世界的荒谬性的如此明确的揭示就成为真正的启蒙思想了。李贽的这些言论，至少震动了人们对千百年来的传统观念的信任，刺激了人们那早已麻木的思想神经，引起了人们对世界是非的重新思考。

那么，世界何以会没有是非？是世界之人没有是非吗？不是。李贽指出：“咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳”。《藏书》的序言《世纪列传总目前论》写道：

> 前三代，吾无论矣；后三代，汉、唐、宋是也。中间千百余年而独无是非者，岂其人无是非哉？咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳。然则予之是非人也，又安能已。

为什么“咸以孔子之是非为是非”反而变得没有是非了？以大圣一人之是非统一天下万世，岂不免除了众说纷纭的是非之争，一劳永逸地解决了是非问题吗？不然。李贽又指出：世界是发展的，是非也是发展的，没有一成不变的是非。《世纪列传总目前论》接着写道：

> 夫是非之争也，如岁时然，昼夜更迭，不相一也。昨日是而今日非矣，今日非而后日又是矣。虽使孔子复生于今，又

不知作如何是非也。而可遽以定本行罚赏哉？

李贽曾反复强调，是非是相对的，是在时间与空间中运动的，一时有一时之是非，一事有一事之是非。如说："夫春秋之后为战国。既为战国之时，则自有战国之策。盖与世推移，其道必尔。如此者非可以春秋之治治之也明矣，况三王之世欤！"(《焚书》卷3《战国论》)又如："若夫当行之言，则虽今日言之，而明日有不当行之者，而况千百世之上下哉！不独此也，举一人而言，在仲由则为当行，而在冉求则为不当行矣。盖时异势殊，则言者变矣。故行随事迁，则言焉人殊。安得据往行以为典要、守前言以效尾生耶？"(《焚书》卷3《先行录序》)而儒者之通病，正在于不知此理："儒臣虽名为学而实不知学，往往学步失故，践迹而不能造其域。"(《藏书·世纪列传总目后论》)"践迹而不能造其域"就是模仿前人之行迹而不能取得前人的成功。正因为"时异势殊，则言者变矣"、"与世推移，其道必尔"，所以抱定一时一人之是非而衡天下万世，就造成了世界的无是非。"咸以孔子之是非为是非，故未尝有是非耳"，可谓一语打中了传统哲学、尤其是传统儒家哲学的要害。

这也是启蒙。中国古代缺乏真正的时间观念和发展观念，即使讲到时间和发展，也是理解为周而复始的循环。因而会有"天不变、道亦不变"的思想。而这正是相信有万古不变之是非、迷信圣贤之说为绝对真理的思想基础。李贽把世间一切都打入时间之流中，有力地揭露了这种思想的虚妄，也就粉碎了所谓绝对真理赖以成立的前提。

既然没有万古不变之是非，那么每个时代都应当建立自己的是非，每个人都有权提出自己的是非。李贽便由此走上了前无古人、自立是非的道路。《藏书·世纪列传总目前论》一开篇便写道：

人之是非，初无定质。人之是非人也，亦无定论。无定质，则此是彼非并育而不相害。无定论，则是此非彼亦并行而不相悖矣。然则今日之是非，谓予李卓吾一人之是非可也，谓为千万世大贤大人之公是非亦可也，谓予颠倒千万世之是非、而复非是予之所非是焉，亦可也。则予之是非，信乎其可矣。

真理的相对性，为李贽争得了自立是非的权力。他立的是非，当然是他一个人的是非；但这并不是出以私心、仅凭己意而立的是非，而是"原情论势"、为济"生民"而立的公是公非；同时也是"颠倒千万世之是非"的新是新非。李贽表示，他要广采诸家之长，但绝不做某一家的信徒、尤其是不做孔子的信徒。他引《孟子》"自耕稼陶渔以至为帝，无非取诸人者"的话，驳斥了"必专学孔子而后为正脉"的谬论："耕稼陶渔之人既无不可取，则千圣万贤之善独不可取乎？又何必专学孔子而后为正脉也？"（《焚书》卷1《答耿司寇》）并公然宣布：

夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后是也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？故为愿学孔子之说者，乃孟子之所以止于孟子，仆方痛憾其非夫，而公谓我愿之欤？（《焚书》卷1《答耿中丞》）

朱熹说"天不生仲尼，万古长如夜。已有人嘲笑他说："怪不得古人往往秉烛而夜游哪！"以为取法于孔子才得为人，是与朱熹之言一样的蠢见。故李贽愤然反讥："千古以前无孔子，终不得为人乎？"愿学孔子者，最高不过孟子。而李贽"方痛憾其非夫"，怎么能再步其后尘！不做孔门信徒而落发出家，那么李贽是要皈依佛门吗？不是：

西方是阿弥陀佛道场，是他一佛世界。若愿生彼世界，即是彼家儿孙。……若仆则到处为客，不愿为主，随处生发，

无定生处。既为客，即无常住之理。是以但可行游西方，而以西方佛为暂时主人是矣，非若公等发愿生彼、甘为彼家儿孙之比也。（《焚书》卷1《与李维清》）

佛虽被儒斥为异端，亦不妨暂且驻足；但仅为取自己之所需，而绝不为"彼家儿孙"。以为住佛寺、讲佛理就是遁入佛门、"甘为彼家儿孙"了，真是皮肤之见。不为孔门信徒、不做佛门弟子，那么李贽要做什么？既云"天生一人，自有一人之用"，则李贽就是要独树一帜，做他自己。李贽是非常推崇司马迁的，原因就是司马迁在孔子著《春秋》之后，自创新体，自立是非，再著《史记》，毫不依傍。班氏父子以此指责司马迁"残陋"、"疏略"、"轻信"、"是非颇谬于圣人"。而李贽反驳道："班氏以此为真是以讥迁，当也。不知适足以彰迁之不朽而已。使迁而不'残陋'、不'疏略'、'不轻信'、不'是非谬于圣人'，何是以为迁乎？则兹史固不待作也。迁、固之悬绝，正在于此。"（《藏书》卷40《司马迁》）并继而提出：

夫所谓作者，谓其兴于有感而志不容已，或情有所激而辞不克缓之谓也。若必其是非尽合于圣人，则圣人既已有是非矣，尚何待于吾也？夫按圣人以为是非，则其所言者乃圣人之言也，非吾心之言也。言不出于吾心，词非由于不可遏，则无味矣。（同上）

"兴于有感而志不容已"云云，都是指有不得不发的独到之见。李贽认为，只有具备了这样的独到之见，才有著说立说的必要；如果是只懂得一点圣人之见，则既已有圣人之言，又何必要重复絮说？"所言者，乃圣人之言"，这是以往学者以为最值得自豪、最值得夸耀的事情；而在李贽看来则毫无意义、毫无价值。价值何在？就在于"吾心之言"。李贽就是要推开千圣万贤，表达自己的观点，提出自己的是非，做一个学术思想上的自己。他曾祭告一位朋友说："公但直信本心，勿顾影，勿疑形，则道力固自在也，法力

固自在也，神力固自在也。”(《焚书》卷 3《李中谿先生告文》)这是告人，也是自告。其《杂述》一文有云：“若书词为经，落笔惊人，我有二十分识，二十分才，二十分胆。呜呼！足矣，我安得不快乎！”(《焚书》卷 4)李贽就是这样一个自立、自主、自信、亦因此而自豪的思想家。

但是，关于世界的是非不会从思想家的心中分泌出来，只能到实际的世界事物中去考察。这一点，没有谁比最自信的思想家李贽更自觉的了。他说道：

> 生猺隘人也。所相与处，至无几也。间或见一二同参从入无门，不免生菩提心，就此百姓日用处提撕一番。如好货，如好色，如勤学，如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，博求风水为儿孙福荫，凡世间一切治生产业等等，皆其所共好而共习、共知而共言者，是真迹言也。于此果能反而求之，顿得此心，顿见一切贤圣佛祖大机大用。识得本来面目，则无始旷劫未明大事当下了毕。此余之实证实得处也，而皆自于好察迩言得之。……我之所好察者，百姓日用之迩言也，则我亦与百姓同其迩言者。(《焚书》卷 1《答邓明府》)

李贽的“自信本心”恰恰是投身到客观世界中去“实证实得”。而且他已经不是一般地联系实际，不是一般地关注日常生活。而是深入到人的现实生存的底层，深入到日常生活的最基本、最本质的方面，从平民百姓的“治生产业”中去探索世界的规律了。而且他不仅是“好察”“百姓日用之迩言”，还“与百姓同其迩言”，就是说他不仅是平民百姓的现实生存的考察者，同时也是平民百姓的现实生存的体验者，他是以“百姓日用之迩言”为自己之言，以百姓之心为自己之心的。这是以王阳明的与“愚夫愚妇”“同德”为开端、经王艮的“百姓日用”即“道”而发展起来的、转向普通人的日常生活的哲学思潮，所能达到的最高水平。正因为“与百姓

同其迩言”，即站在百姓“治生产业”的立场上研究问题，李贽才在社会人生方面提出了一整套与传统哲学迥然不同的启蒙哲学。

反过来，正因为提出了一整套与传统哲学迥然不同的启蒙哲学，李贽的启蒙意识也变得更鲜明、更强烈了。这里我们要引出《题孔子像于芝佛院》这篇杂文，作为本节的结束。有的学者曾把这篇杂文当作李贽依然崇奉孔子的证据，那就让我们看看他是怎样“崇奉”的吧：

> 人皆以孔子为大圣，吾亦以为大圣；以老、佛为异端，吾亦以为异端。人人非真知大圣与异端也，以所闻于父师之教者熟也；父师非真知大圣与异端也，以所闻于儒先之教者熟也，儒先非真知大圣与异端也，以孔子有是言也。其曰“圣则吾不能”，是居谦也；其曰“攻乎异端”，是必为老与佛也。儒先臆度而言之，父师沿袭而诵之，小子矇胧而听之。万口一词，不可破也；千年一律，不自知也。不曰“徒诵其言”，而曰“已知其人”；不曰、强不知以为知”，而曰“知之为知之”。至今日，虽有目，无所用矣。余何人也，敢谓有目？亦从众耳。既从众而圣之，亦从众而事之，是故吾从众事孔子于芝佛之院。（《续焚书》卷3）

孔子是大圣，凡非孔门皆属异端。孔子之言句句是真理，凡与之不同的都是谬论。孔子之教放之四海、施之万世而皆准，任何时候都不能提出异议。孔子已经一劳永逸地穷尽了世界的真理，留给后人的只剩下对这些真理的宣讲注释、膜拜躬行了。而且万口一词，千年一律，代代相传，牢不可破。几乎从未有人想到过：是否应该对他的话作点分析？是否应该提出点什么新的东西？独立意识、时间观念、理性精神统统被窒息了，被窒息在这位至圣先师的脚下了。这不荒唐吗？这不可悲吗？李贽就是要把这种

荒唐的现象尖锐地揭露出来，提醒人们应该有自己的眼睛、自己的头脑，应该用自己的眼睛认真看一看、用自己的头脑认真想一想。什么叫"启蒙"？"启蒙"这个词的最基本的含义，就是破除迷信，开启蒙昧，把人们从浑浑噩噩中唤醒。而中国人的迷信和蒙昧，主要就是对孔子的迷信和迷信孔子的蒙昧。因此，李贽这篇文章，应该说是中国古代的一篇最直接、最典型意义上的启蒙之文，应该说是整个明代后期、乃至整个中国古代的启蒙思想的代表作。

本节开头提到，《四库全书总目提要》评明代后期的学术为"儒风大坏，不复以稽古为事"。而《四库全书总目提要》评李贽及其《藏书》更云："贽书皆狂悖乖谬，非圣无法。惟此书排击孔子，别立褒贬，凡千古相传之善恶无不颠倒易位，尤为罪不容诛。"（卷 50《藏书》提要）如果说这种清代官方学者的评论有什么价值的话，那就是从反面确定了明代后期的哲学及其代表者李贽的性质和意义。明代后期的哲学是对中国哲学史的稽古传统的叛逆，而李贽则是明代后期的最彻底的叛逆哲学家。正因为如此，以李贽为代表的明代后期的哲学打破了长期以来的沉闷局面，以勃勃的生机开辟了中国哲学史的新篇章。

第二节　"心"的解放

"无善无恶心之体，有善有恶意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。"这是王阳明的著名的"四句教"。这四句话虽然只见于王畿的《天泉证道记》（《王龙溪语录》卷 1），而未见于王阳明自己的著作，但的确是王阳明的观点。在"心"的问题上，他改变了朱熹那种将"天理"与"人欲"、或曰"道心"与"人心"、"天命

之性”与“气质之性”分离开来并对立起来的说法，填平了“天”与“人”之间的鸿沟，从而使“心”成了一个整体，为“人心”洗掉了“恶”名。但他把“天”与“人”统一为“心之体”之后，却又把“体”与“用”割裂了开来，说“心之体”是“无善无恶”的，而“意”、“知”、“物”等心之用是“有善有恶”的，所以人还是得“痛加刮磨”(《书牍》卷1《答黄宗贤应原忠》)，“为善去恶”，即经过彻底改造，方能“致”其心体之“良知”。这不过是把朱熹的“天”、“人”对立转换为“体”、“用”对立罢了。但这是自相矛盾的：如果说“心之体”是“无善无恶”的，那么何以作为“心之体”的作用的“意”、“知”、“物”又是“有善有恶”的呢？而且无论怎样“为善去恶”，总还是有“善”、“恶”之念，怎样能够由“用”返“体”、由“有”至“无”？这个矛盾正是王阳明的学说在他的弟子手中走向分裂的内因。钱德洪等人即因循师说，执着于心之用的“有善有恶”，强调“为善去恶”的思想改造；而王畿则揭示了老师在“体”、“用”问题上的矛盾，从“心之体”的“无善无恶”出发否定了心之用的“有善有恶”。他说：“体用显微，只是一机；心意知物，只是一事。若悟得心是无善无恶之心，意即是无善无恶之意，知即是无善无恶之知，物即是无善无恶之物。”“意是心之所发，若是有善有恶之意，则知与物一齐皆有，心亦不可谓之无矣。”(卷1《天泉证道记》)依他之见，若“有善有恶”，则心、意、知、物皆有；若“无善无恶”，则心、意、知、物皆无。这就是钱德洪的“四有”与王畿的“四无”的分道扬镳”

不要小看王畿的这个“四无”，它真正开启了心的解放的闸门。既然“体用显微，只是一机”、“心意知物，只是一事”，都是“无善无恶”的，那么一切“为善去恶”的思想改造就都成为多余的了：

> 良知是天然之灵窍，时时从天机运转，变化云为，自见

天则。不须防检，不须穷索。何尝照管得？又何尝不照管得？（卷 4《过丰城答问》）

从真性流行，不涉安排，处处平铺，方是天然真规矩。脱入些子方圆之迹，尚是典要挨排，与变动周流之旨，还隔几重公案。（《示丁维寅》①）

矫情镇物，似涉安排。坦怀任意，反觉真情流行。（《与荆川》）

《大学》提出"正心"，后儒皆附其议。而王畿却说："先天是心，后天是意，至善是心之本体。心体本正，才正心便有正心之病，才要正心，便已属于意。"（卷 6《致知议辩》）王阳明强调"致良知"，"致"就是"为善去恶"的改造工夫。王畿却认为："良知本顺，致之则逆。目之视，耳之听，生机自然，是之谓顺。视而思明，听而思聪，天则森然，是之谓逆。"（《跋图书》）这就连"致"也取消了。总之，"防检"、"穷索"、"照管"、"安排"，等等一切限制人心、改造思想之举，都被一笔勾销。"心体本正"，无需再"正"；"良知"自在；无需再"致"。

不仅是多余的，一切有意的"为善去恶"之举都会妨害"无善无恶"的心之本体。"四无"说的提出，就等于宣布了一切"为善去恶"之举都是恶。王畿说："才著意处便是固必之私，不是真性流行。真性流行，始见天则。"（《赠思默》）"才有些子才智、伎俩与之相形，自己光明反为所蔽。"（卷 1《维扬晤语》）"为善去恶"不是要求师问道、读书穷理吗？王畿却谓：

某也资虽警敏，世情机心不肯放舍。使不闻学，犹有败露悔改之时；若又使之有闻，见解愈多，趋避愈巧，覆藏愈密，一切圆融智虑，为恶不可复悛矣。（卷 2《书休宁会语》）

① 《示丁维寅》及下面《与荆川》、《跋图书》、《赠思默》、《答汪南明》诸段引文，见《明儒学案》卷 12。

"使不闻学",人尚存天真、尚可悔悟;若使"闻学",则"趋避""覆藏","为恶不可复悛矣"。原来"闻学"不过是使人学会了文过饰非、狡猾虚伪而已,真可以说是:"恶"的守护神了。"为善去恶"不是要循节守礼、随分处时吗?王畿却谓:

> 昔人奔丧,见城郭而哭,见室庐而哭,自是变心不容已。今人不论哀与不哀,见城郭室庐而哭,是乃循守格套,非由衷也。客至而哭,客不至不哭,尤为作伪。世人作伪得惯,连父母之丧亦用此术以为守礼,可叹也已!(卷5《天柱山房会语》)

礼,已经不是出自真情,而是为了"循守格套"。这样的礼就成了虚伪的根源。这段话表明,王畿对于循节守礼造成了世界的普遍的虚伪这一点感受得极其真切。总之,读书闻学、循节守礼这套"为善去恶"的必修工夫,都已经变成腐蚀真心、制造虚假的东西。它们正是恶的帮凶,它们就是恶。

因此,王畿的"四无"说要人抛弃一切计虑、格套,"自信本心",随意而行。他提出:"贤者自信本心,是是非非一毫不从人转换。"(卷5《与阳和张子问答》)他认为:"知"是"心之本体","是非之心,人皆有之。是非本明,不须假借。随感而应,莫非自然"。故应"自信而是,断然必行","自信而非,断然必不行"(卷4《答退斋林子问》)。他还提倡那种傲世独立的"狂者"精神,云:"狂者志存尚友,广节而疏目,旨高而韵远,不屑弥缝格套以求容于世。"(《与阳和张子问答》)的确,既然心之体用都是"无善无恶"、自在圆满的,人又何必顾忌他人之议论与世俗之格套?只要"自信本心"、随意而行就足够了!

至此,心取消了"为善去恶"的防检,解除了"闻学""守礼"的桎梏,也抛弃了世俗之见的干扰,就真正成了一颗无拘无束的、自由活泼的灵魂。而这,正是王畿所追求的目标:

人心虚明湛然，其体原是活泼，岂容执得定？惟随时练习，变动周流，或顺或逆，或纵或横，随其所为，还它活泼之体，不为诸境所碍，斯谓之存。（卷 7《华阳明伦堂会语》）

乐是心之本体，本是活泼，本是脱洒，本无挂碍系缚。尧舜文武之兢兢业业，翼翼乾乾，只是保住得此体，不失此活泼脱洒之机，非有加也。（《答汪南明》）

像一个轻灵的天使，在无限的时空中自在地翱翔。既没有外在的约束，又没有内在的拘泥。多么快乐！多么自由！这不令人倾心向往吗？向往自由而又不得自由的人心啊，何时才能“还它活泼之体”！

这样的心究竟是什么？人之一心，包含两个方面。一方面是知觉，这是人的精神活动的机能。作为一种机能，它是先天的，无所谓善恶，即“无善无恶”。作为人的精神活动的机能，它也是自由的，上下天南，来去古今，可以无所不到。因而它可以说是宇宙自然的最神奇、最纯粹的创造，古人常以“灵明”称之。另一方面是意识，这是人的精神活动的产物。作为精神活动的产物，它是后天的，是社会生活的反映。仁义孝悌之类的道德观念和衣食男女之类的生活追求都属于这一方面。王畿论心，说明较多的是灵明知觉，而较少涉及后一方面。故每每强调人心“虚明湛然”、是“天然之灵窍”，每每称之为“天机”、“灵机”。在一定程度上可以说，他掏空了心的意识内容，把心还原成了纯粹的机能。这样论心，似并不与仁义孝悌之类的传统道德对立，而只是把这类传统道德忽略了。但这一忽略也就非同小可。即在当时，门人唐顺之已云：“先生笃于自信，不为行检之防；包荒为大，无净秽之择。故世之议先生者不一而足。”（《见《明儒学案》卷 12）后来黄宗羲更明确地说：“虽云真性流行，自见天则，而于儒者之矩矱未免有出入矣。”（同上）“吾儒在世法中求性命，五欲薰染，头出头没，于是

而言无善恶，适为济恶之津渠身。”（《明儒学案》卷首《师说》所以他认为王畿之于王阳明，“谓之操戈入室可也”（同上）。究竟是无意识地因朝一个方面延展师说而忽略，还是有意识地为摆脱传统道德的羁绊而忽略，这无关紧要。重要的是：王畿抓住了“无善无恶心之体”而强调体用一致，填平了体用之间的鸿沟，从而否定了“为善去恶”工夫，迈出了“心”的解放的第一步。

以上说的是王畿。

王畿以心之体统一了心之用，强调了心是无善无恶的灵明知觉。作为泰州学派学者的罗汝芳，又开启了心之体向着心之用转移的路，使心走向了生活现实。他虽然还是到人之外的天地去寻找心的本源，但却否定了有什么形而上的心之本体。如说：

> 殊不知天地生人，原是一团灵物，万感万应而莫究根源，浑浑沦沦而初无名色。只一心字，亦是强立。后人不省，缘此起个念头，就会生个见识，露个光景，便谓吾心实有如是本体，本体实有如是朗照，实有如是澄湛，实有如是自在宽舒。不知此段光景，原从妄起，必随妄灭。及来应事接物，还是用着天生灵妙浑沦的心。心尽在为他作主干事，他却嫌其不见光景形色，回头只想前段心体，甚至欲把捉终身，以为纯亦不已，望显发灵通，以为宇泰天光。用力愈劳，违心愈远。（《语录》①）

认为在日常生活的意识活动之上还有个“澄湛”、“朗照”的心之本体，这正是王畿等人的观点。罗汝芳认为这是捕风捉影的“妄起”之念，日常意识之上的所谓“前段心体”是根本不存在的，实际存在的只有“应事接物”的“天生灵妙浑沦的心”。因而，这颗“天生灵妙浑沦的心”也不像王畿的“虚明湛然”的纯粹知觉那样

① 所引罗汝芳言论，均见《明儒学案》卷34《参政罗近溪先生汝芳·语录》。

玄虚，而是可以说出较为实在的内容的。这个内容就是“生”：

> 宇宙之间，总是乾阳统运。……经云“复见天地之心”。……殊不知天地无心，以生物为心。今若独取“心”字，则吾有心而汝亦有心，人有心而物亦有心，何啻千殊万异。善言心者，不如把个“生”字来替了它，则在天之日月星辰，在地之山川民物，在吾身之视听言动，浑然是此生生为机，则同然是此天心之复。（《语录》）

仅就“应事接物”的日常意识而言，人各不同，“何啻千殊万异”。要为“心”寻找一个普遍适用的共性，罗汝芳找到的就是“生”。天地“以生物为心”，人与万物“浑然是此生生为机”，这样“生”就作为“心”的本质、“心”的普遍性内容确立下来了。

“生”就是“生机”，就是生命。对于人来说，主要就是指生命感、生存欲望，或总称为生命意识。罗汝芳正是由此引出了对于人的生命的珍视。他在谈“孔颜乐处”的时候说到，“所谓乐者，窃意只是个快活而已。岂快活之外，复有所谓乐哉！生意活泼，了无滞碍，即是圣贤之所谓乐，却是圣贤之所谓仁。盖此仁字，其本源根于天地之大德，其脉络分明于品汇之心元。”然后说：

> 故赤子初生，骇而弄之，则欣笑不休；乳而育之，则欢爱无尽。盖人之出世，本由造物之生机，故人之为生，自有天然之乐趣。故曰“仁者，人也。”此则明白开示学者以心体之真，亦指引学者以入道之要。（《语录》）

这不仅指出了“生”就是“心体之真”，而且对于人的生命给予了淳真动情的赞美。罗汝芳对人的生命的体验如此深切，对人的生命的态度又如此珍爱，令人感佩。在他看来，生命就是美，生命就是乐。所以他认为所谓“孔颜乐处”并不是乐于“君子固穷”之类的道德体验，而只是乐于“生意活泼”的生命体验，批评前人“只思于孔颜乐处竭力追寻，顾却忘于自己身中讨求着落”（同上）。

虽“天地之大德曰生”、“生之谓仁”是古来习见之论，但如此直截地以生命意识为心、以生命体验为乐，却是罗汝芳的思想。生命是人皆有之、人皆爱之的。正因为以此为心，所以即使“有我之私”、乃至“极恶之人”，罗汝芳亦以为其心与天地之大德相通，亦表示同情。人问：吾人心与天地相通，只因有我之私，便不能合。”他说：“若论天地之德，虽有我亦隔他不得。”“即有我之中，亦莫非天地生机之所贯彻，但谓自家愚蠢不知之则可，若谓他曾隔断得天地生机则不可。”人问：“极恶之人，雷霆且击之，难说与天不隔。”他反问：“雷击之时，其人惊否？”“被击之时，其人痛否？”回答当然是“惊”、“痛”。他便论证道：“惊是孰为之惊？痛是孰为之痛？然则雷能击死其人，而不能击其人之惊与痛之天也。”(《语录》)既然“天地之大德曰生”，那么凡有生之人即与天地相通，即合天地之德。这段议论最鲜明地体现了罗汝芳之所谓心、所谓德就是生命、就是生命意识，也最醒目地表现了罗汝芳那远远超出传统儒家的道德眼界的、广博的同情心。

生命是同身体联系着的，没有无身体的生命。以“生”为心的罗汝芳，又由此引出了对于人的身体的珍视。他认为只有与身体结合在一起的心才是“赤子之心”，才合乎“天心”。人问：“欲为人，如何存心？”他回答：“视、听、言、动、思兼举，方是全心。”“人初生，则视、听、言、动、思浑而为一。人而既长，则视、听、言、动、思分而为二。故要存今日既长时的心，须先知原日初生时的心。”人之初生，视、听、言、动只在“爹娘哥哥”；而心之所思，也只在“爹娘哥哥”。“于此看心，方见浑然无二之真体，方识纯然至善之天机。吾子敢说汝今身体不是原日初生的身体？既是初生身体，敢说汝今身中既无浑沌合一之良心？”(《语录》)“视、听、言、动”属于身，“思”属于心；“视、听、言、动、思浑而为一”就是身心合一。他还曾更明确地说：

心为身主，身为神舍。身心二端，原乐于会合，苦于支离。故赤子孩提，欣欣长是欢笑，盖其时身心犹相凝聚。及少少长成，心思杂乱，便愁苦难当。……惟是有根器的人，自然会寻转路。……憬然有个悟处。方信大道只在此身，此身浑是赤子，赤子浑解知能，知能本非学虑。至是精神自是体贴，方寸顿觉虚明，天心道脉，信为洁净精微也已。(《语录》)

宇宙生生之心生出赤子，当然是连身与心一起生出的。而赤子又还不能离开视、听、言、动的直接接触而进行超越性思维。故罗汝芳认为只有这样的身心合一的心才是天然至善之心。这套说法似乎是并无实际意义的纯粹哲理。其实不然。请看下面的话：

某提狱刑曹，亲见桎梏之苦，上至于项，下至于足，更无肤寸可以活动，辄为涕下。……盖良心寓形体，形体既私，良心安得活动？……形役之苦，又何异以良心为罪人，而桎梏无所从告也哉！(《语录》)

窃观五十年来，议律例者则日密一日，制刑具者则日严一日，任稽查、施拷讯者则日猛一日。每当堂阶之下，牢狱之间，睹其血肉之淋漓，未尝不鼻酸额蹙，为之叹曰：此非尽人之子与？非曩昔依依于父母之怀、恋恋于兄妹之傍者乎？夫岂其皆善于初而不皆善于今哉？及睹其当疾痛而声必呼父母，觅相依而势必先兄弟，则又信其善于初者而未必不善于今也已。……信其善而性灵斯贵矣，贵其灵而躯命斯重矣。(《语录》)

这是对折磨肉体的刑讯拷打的控诉。也许这种控诉主要是一种感情，而不是一种理论。但是在残酷的封建专制主义的社会里，这种真诚的人道主义感情不是极其可贵的吗？显然，这种反肉刑的人道主义感情正是同身心合一的哲学理想相为表里的。

作为生命意识、与身体合一的心，也就走向了日常生活，成

了衣食起居的平常心。且看罗汝芳对《中庸》的理解："盖此书原叫《中庸》，只平平常常解释。……我今与汝终日语默动静，出入起居，虽是人意周旋，却自自然然，莫非天机活泼也。"(《语录》)且看他对孝、弟、慈的说明："群黎百姓，虽职业高下不同，而供养父母，抚育子孙，其求尽此孝、弟、慈未尝有不同者也。……又时乘间暇，纵步街衢，肆览大众车马之交驰，负荷之杂沓。其间人数何啻亿兆之多，品级亦将千万之异，然自东徂西，自朝至暮，人人有个归省，以安其生；步步有个防检，以全其命。窥觑其中，总是父母妻子之念固结维系，所以勤谨生涯，保护躯体，而自有不能已者。"(《语录》)原来，《中庸》就是平常过活，"孝弟慈"不过是供养父母、抚育子孙、安生全命、勤谨生涯。这里虽然还没有超越儒家伦理道德而立论，却大大淡化了儒家伦理道德乃至整个儒家学说的特有含义，把它们打入了自然状态的日常生活。所以罗汝芳提出："人情才到极平易处，工夫却到极神圣处"(《语录》)

像王畿那样把有善有恶之用统一于无善无恶之体，可以解除"闻学"、"守礼"、"为善去恶"的束缚，给心灵以自由；像罗汝芳这样把源于宇宙的体落实为日常生活的用，也可以解除"操技"、"定执"、"为善去恶"的束缚，给心灵以自由。下面这些言论就与王畿十分相似。他否定作什么为善工夫，说世人往往"多其见闻，务为持守，久之益觉外求者得力，而自然良知愈不显露。学者果有作圣真志，切须回头，在目前言论举止之间觉得浑然与万物同一，天机鼓动，充塞两间，活泼泼地，真是不待虑而自知，不必学而自能，则可以完养，而直至于不思而得、不勉而中境界。"(《语录》)也反对有意识地"去蔽"，说"汝独不思，汝心知之为知之，不知为不知，其光明本体岂是待汝的确志气去为出来耶？又容汝的确志气为得来耶？……此心之知，既果不容去为得，则推而类之，亦恐不容人去蔽得。"(《语录》)甚至要根本取消善的意念，提出：

既为意念，则有时而起，便有时而灭；有时而聚，便有时而散；有时而明，便有时而昏。纵使专心记想，着力守住，毕竟难以长久。况汝心原是活物且神物也，持之愈急，则失愈速矣。（《语录》）

忘与助对，汝欲不忘，即必有忘时。不追心之既往，不逆心之将来，任他宽洪活泼，真是水流物生，充天机之自然，至于恒久不息而无难矣。（同上）

今当下生意津津，不殊于禽鸟，不殊于新苗，往时万物一体之仁，果觉浑沦成片矣。欲求停当，岂不是个善念？但善则便落一边，既有一边善，便有一边不善；既有一段善，便有一段不善。如何能昼夜相通？如何能得万物一体？（同上）

一切意念都属有意，都是外加于人的自然的东西。既然是外加于人的自然的东西，无论怎样“专心记想，着力守住”，总有忘记之时，“毕竟难以长久”。何况人的生命原是与“万物一体”，天然至善的；何需有加于它，另起“善念”？只有“不追心之既往，不逆心之将来，任他宽洪活泼”，打消善恶之念，才是还人心以“万物一体之仁”，复人心于至善至善之境。这样，人的心灵便如“解缆放船，顺风张棹一般，驶入自由的大海了：

若果有大襟期，有大气力，有大识见，就此安心乐意而居天下之广居，明目张胆而行天下之大道。工夫难道凑泊，即以不屑凑泊为工夫；胸次茫无畔岸，便以不依畔岸为胸次。解缆放船，顺风张棹，则巨浸汪洋，纵横任我，岂不一大快事也哉！（《语录》）

这是罗汝芳从以“生”为心的思想出发唱出的一曲昂扬欢畅的心灵解放的凯歌。黄宗羲批评他如释氏一样，只知大化流行，不知流行之中仍有统一之“主宰”，“则其流行者亦归之野马尘埃之聚

散而已"(《明儒学案》卷 34)。其实,罗汝芳以及整个明代后期的哲学启蒙思潮正是要取消这个人心之上的"主宰",让人心自作主宰,"不屑凑泊","不依畔岸","巨浸汪洋,纵横任我"。黄氏哪里懂得这样的精神境界!

以上说的是罗汝芳。

王畿尽量虚化心的内容,使之仅成为空灵的知觉;但心不仅是空灵的知觉,还是实实在在的生活意识;而且在涉及心的内容的时候,所说仍不出"遇父自能知孝,遇兄自能知弟,遇君上自能知敬"(卷 2《宛陵会语》)之类。罗汝芳以"生"释心,使心与实际人生建立了联系;但他之所谓人生主要还是伦理生活,而极少提到衣食住行的物质生活,故每以孝、弟、慈为证。总之,他们都还没有完全跳出传统儒学的伦理主义的樊篱,因而也还不能使心摆脱孔孟思想而独立。这样,所谓心的解放也就不能不打一个相当大的折扣了。而李贽则一举抖落了这些历史的尘埃,真正把心带进了自由的天地。

李贽根本不是从什么宇宙天地去寻找心的奥秘,也不是在父子兄弟的伦理关系中考察心的消息,而是径直走向了维持人的生命存在的物质生活。我们在上一节引用过李贽《答邓明府》中关于好察"百姓日用之迩言"的一段话。那段话讲的是他治学的入门,当然同时也是他考察人心的入门。故云:"于此果能反而求之,顿得此心"。这篇文章后面还说道:"能好察则得本心"。"好察"就是指"好察迩言"。那么"百姓日用之迩言"说的都是什么呢?"如好货,如好色,如勤学,如进取,如多积财宝"等等,无非"治生产业"之事。李贽从这样的"迩言"之中,得出了他关于人心的一条重要结论:

> 夫私者,人之心也。人必有私,而后其心乃见;若无私,则无心矣。如服田者,私有秋之获,而后治田必力。居家者,

私积仓之获，而后治家必力。为学者，私进取之获，而后举业之治也必力。故官人而不私以禄，则虽召之必不来矣；苟无高爵，则虽劝之必不至矣。虽有孔子之圣，苟无司寇之任、相事之摄，必不能一日安其身于鲁也决矣。此自然之理，必至之符，非可以架空而臆说也。然则为无私之说者，皆画饼之谈，观场之见，但令隔壁好听，不管脚跟虚实，无益于事，只乱聪耳，不足采也。（《藏书》卷32《德业儒臣后论》）

细按原文，李贽之所谓"私"，显然是指人的谋生意识。这是对维持生命所必不可少的物质条件的追求，是人的生存的需要。正因为这是人的生存的需要，所以是任何人都无法逃避的"自然之理，必至之符"。圣人也不例外。这里已经直接提到孔子。《明灯道古录》[①]又云："夫圣人亦人耳，既不能高飞远举、弃人间世，则自不能不衣不食、绝粒衣草而自逃于荒野也。"至于那些标榜大公无私的所谓正人君子，李贽指出，那不过是在追求个人利益的同时故意说一些相反的话罢了："种种日用，皆为自己身家计虑，无一厘为人谋者。及乎开口讲学，便说尔为自己，我为他人；尔为自私，我欲利他"。（《答耿司寇》）总之，"趋利避害，人人同心"（《答邓明府》）。

像李贽这样论心，才算真正揭示了心的基本内容。像王畿那样把心仅仅理解为空灵的知觉，是忽略了现实生活中的人心的实际内容。像罗汝芳那样把心理解为生命意识，虽然触及到了心的内容，但却没有认识到：所谓生命意识也不是抽象的，它在大多数情况下就表现为维持生命存在的谋生意识。这里应特别提到王畿和罗汝芳都没有完全摆脱的、传统儒家的人心观念。传统儒家论心，总是从伦理道德着眼，似乎此外便别无人心。伦理道

① 《明灯道古录》，见明顾大韶校刊本《李氏文集》卷18、19。

德固然也是人心的实际内容，但绝不是最基本的内容。理由很简单，就是：伦理道德不能当饭吃，人要生存，首先就得谋生，就得设法获得维持生存的必要的物质条件。所以，人心，作为现实生活中的人的自我意识，首先是谋生意识，其次才是道德意识；首先是求生之心，其次才是求善之心。也只有像李贽这样论心，才能真正成为对心的实际解放，大体而言，李贽以前的心论都是反"私"的。孔子提倡"克己复礼"，朱熹强调"革尽人欲"，自不必说。这些都是对心的桎梏，根本谈不到心的解放。而追求心的解放的王畿与泰州学派，亦未免此弊。号召"自信本心"的王畿，仍然提出"若能在先天心体上立根"，"世情嗜欲自无所容"（卷1《三山丽泽录》）。转向了人的生存需要的王艮，照样高喊"人心本自乐，自将私欲缚"（《乐学歌》）。沿着王艮的方向以生命意识理解人心的罗汝芳，对于"动于利害，私于有我拘之心"也还是要"痛自刻责"（《语录》）的。这些说法虽然需要分析、未可尽非，但都包含了对人的谋生意识的忽略乃至贬抑，却是无可否认的。而忽略乃至贬抑谋生意识这个人心的基本内容，阻碍人们凭借自己的能力自由地谋求自己的物质利益，所谓心的解放，如果不是要把人心解放为脱离肉体生命的幽灵的话，就在很大程度上成了一句空话。只有李贽不然。他在以谋生意识理解"私"的基础上，公开提出"人必有私"、私者，人之心也"，这就旗帜鲜明地肯定了谋求自己的物质利益的天然合理性。所以他彻底抛弃了一切关于否定私心、贬斥情欲的提法，呼吁"千万其人者各得其千万人之心，千万其心者各遂其千万人之欲"（《明灯道古录》）。这是人的谋生之心的解放，是对人心的最基本的解放，是使心的解放走向实际人生的关键一步。

不仅如此。如果说"私者，人之心也"的观点是对以罗汝芳为代表的泰州学派的重大发展、是他们那条联系身体、生命以论心

的理论思路的延伸的话，那么对于王畿那条从“无善无恶心之体”出发排除一切“为善去恶”工夫的理论思路，李贽也作了新的重大开拓。这就是他的有名的《童心说》(《焚书》卷3)。文云：“童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。”可知他之所谓“童心”，就是与生俱来的、作为“无善无恶”的心之本体在每个人身上的体现的心。李贽同王畿一样，是维护这种心的至上性的。故下文云：“若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，令不复有初矣。”但李贽要着重考察的是，“童心”是怎样丧失的：

> 然童心胡然而遽失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内，而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内，而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广，于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之，而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之，而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。

原来，“绝假纯真”的“童心”正是因“多读书识义理”、使“道理闻见”“为主于其内”而丧失的，由“多读书识义理而来”的“道理闻见”正是“绝假纯真”的“童心”的对立面。李贽同王畿一样否定世儒所强调的“闻学”、“守礼”，认为“闻学”、“守礼”培养了人的虚伪狡猾，但观点更为鲜明，更为尖锐。文章下面还淋漓尽致地揭露了“道理闻见”所造成的一个彻底虚假的世界：“夫既以闻见道理为心矣，则所言者皆闻见道理之言，非童心自出之言也。”“岂非以假人言假言，而事假事文假文乎？盖其人既假，则无所不假矣。由是而以假言与假人言，则假人喜；以假事与假人道，则假人喜，以假文与假人谈，则假人喜。无所不假，则无所不喜。满场是假，矮人何辩也？”当然，李贽绝不是一概否定读书；文中即说过：“古之圣人，曷尝不读书哉？然纵不读书，童心固自在也；纵多读书，亦以护此童心而使之勿失焉耳，非若学者反以多读书识义理

而反障之也。”那么他所反对的“多读书识义理”是指什么呢？文章写道：

> 夫《六经》、《语》、《孟》，非其史官过为褒崇之词，则其臣子极为赞美之语。又不然，则其迂阔门徒，僭僮弟子，记忆师说，有头无尾，得后遗前，随其所见，笔之于书。后学不察，便谓出自圣人之口也，决定目之为经典，孰知其大半非圣人之言乎？纵出自圣人，要亦有为而发，不过因病发药，随时处方，以救此一等僭僮弟子、迂阔门徒云耳。药医假病，方难定执，是岂可剧以为万世之至论乎？然则《六经》、《语》、《孟》，乃道学之口实，假人之渊薮也，断断乎其不可语于童心之言明矣！

视《六经》、《语》、《孟》为“万世之至论”；以这样的态度对待这样的书，就使之成了“假人之渊薮”；以这样的态度谈这样的书，就成了对“童心”的障蔽。《六经》、《语》、《孟》早已成为儒家顶礼膜拜的圣典，即使批评“闻学”如王畿者，也不敢稍稍触及其绝对权威。有此绝对权威高悬于上，就谈不到真正的心的解放了。而李贽批评“道理闻见”的主要矛头，恰恰是针对《六经》、《语》、《孟》的。他指出，不是别的，正是《六经》、《语》、《孟》，才是虚假的世界的制造者，才是纯真的“童心”的扼杀者。这就突破了这道心的最顽固、最根本的封锁线，使心真的可以如王畿所说的那样，“或纵或横，随其所为”了。

心，作为认识世界的灵明知觉，要自由翱翔，就不能有《六经》、《语》、《孟》的笼罩；心，作为现实生存的自我意识，要自由获取，就不能有“克己”、“无私”的戒律。争得了这两个条件，心也就得到了、至少是在理论上得到了真正的解放。这两个条件虽然可以分头去争取，但在根本上却是不可分割地联接在一起的。关键是那套千百年来一直统治着人心、并因而变得异常牢固的儒家

学说。笼罩灵明知觉的《六经》、《语》、《孟》是儒家学说的文献载体，而桎梏生存意识的“克己”、“无私”是儒家学说的思想精神。所以灵明知觉与生存意识所面对的实际上是同一个障碍，不过是同一个障碍的两种不同的形态。而争取灵明知觉的自由与争取生存意识的自由所进行的实际上也是同一场争论，不过是同一场争论的两个不同的话题。不在更彻底的程度上摆脱儒家学说，无论灵明知觉的解放还是生存意识的解放，哪一方面都不可能真正实现。这就是王畿与罗汝芳的状况。而李贽，一方面以他的“童心说”直接否定了《六经》、《语》、《孟》的绝对权威，另一方面又以“人必有私”的鲜明观点针锋相对地批判了“无私”之说，从而同时在理论上实现了灵明知觉与生存意识的解放。他在更彻底的程度上摆脱了儒家学说，敢于把矛头指向儒家学说的理论根基，因而也就在更彻底的程度上建立了心的解放的理论。

第三节 “道”的变革

《周易·系辞上》论道，有云“百姓日用而不知”。陆九渊、王阳明缘此说把道拉向了普通人的日常生活。陆九渊说：“古人视道，只如家常茶饭。”（《语录上》）王阳明说：“与愚夫愚妇同的，是谓同德；与愚夫愚妇异的，是谓异端。”（《传习录下》）王艮及其泰州学派大大推衍了这一思路，使道走进了平民百姓的现实人生。

王艮屡言：

> 圣人之道无异于百姓日用，凡有异者，皆谓之异端。（卷1《语录》）
>
> 百姓日用条理处，即是圣人条理处。（同上）
>
> 此学是愚夫愚妇能知能行者。圣人之道，不过欲人皆知

皆行。(卷 3《年谱》)

但所谓"百姓日用",也可以有不同的含义。可以是指日常的伦理生活,如父子兄弟之间的孝、悌、慈之类。而王艮所说的"百姓日用"主要不是指此。他所强调的是"身":

> 身与道原是一件,至尊者此道,至尊者此身。尊身不尊道,不谓之尊身;尊道不尊身,不谓之尊道。须道尊身尊才是至善。(卷 1《语录》)

身与道,按以往的儒家思想,道是原之于天的神圣原则,身不过是行天之道的工具而已;故提倡"杀身以成仁",舍身以卫道。而王艮这里却说"身与道原是一件"、"尊道不尊身,不谓之尊道",这就把道拉下来,落实在人的物质的生命存在上,使之成为"尊身"之道了。他曾多次以儒家经典《大学》为据来论证自己的观点。如说:"曰'自天子至于庶人,壹是皆以修身为本'也,修身立本也,立本安身也。"(卷 1《语录》)又说:"'止至善'者,安身也;安身者,立天下之大本也。"(同上)还说:"'格物',知本也;立本,安身也;安身以安家而家齐,安身以安国而国治,安身以安天下而天下平也。……不知安身便去干天下国家事,是为失本。就此失脚,将烹身割股,饿死结缨,且执以为是矣。不知身不能保,又何以保天下国家哉!"(同上)其实《大学》之所谓格物、致知、诚意、正心、修身,都是指人的自我修养、自我改造,而不是指人的自我生存、自我保护;故通篇只言"修身",而从未提出"安身"、"保身"。这种自我修养、自我改造是齐家、治国、平天下的前提,亦即正是为了献身于齐家、治国、平天下的儒家之道;故云"以修身为本",故而"烹身割股,饿死结缨"以事亲、事君、事道正是儒家所标榜的义举。而王艮却把"修身"变成了"安身"、"保身",把"修身为本"变成了"安身立本",把标榜"烹身割股,饿死结缨"变成了否定"烹身割股,饿死结缨"。此可见他的"以经证悟,以悟释

经”是什么样子，亦可见他的“尊身”之道与传统儒学的“修身”之道的重大差别。

他的“尊身”之道根本颠倒了传统儒学所确立的身与天下国家的关系。他说：

> 身也者，天地万物之本也；天地万物，末也。（卷1《语录》）
>
> 知得身是天下国家之本，则以天地万物依于己，不以己依于天地万物。（同上）
>
> 吾身是个矩，天下国家是个方。（同上）

身是本，天地万物是末。身是标准，天下国家是器物。不是以天下国家之法正己，而是以己之法正天下国家。不是根据天下国家的需要改造自身，而是根据自身的需要改造天下国家。自古以来，在人与天地万物、人与天下国家、总之人与外在世界的关系上，谁不是说外在世界是人的根据、人必须服从外在世界？道家要人服从宇宙自然、即天地万物，儒家要人服从社会伦理、即天下国家。虽有所谓“与天为一”、“赞天地之化育”的说法，其实际含义仍是遵从外在世界的法则，与天地万物、天下国家一起周流运转而已。哪里有王艮这样以世界的主人的姿态要天地万物、天下国家一律“依于己”？王艮在这里所说的“身”、“己”显然都是泛指千千万万个体的人，而不是专指某一个特殊的人。他就是要使千千万万个体的人成为天下国家的立法者，使天下国家服从千千万万个体的人的利益。

他的“尊身”之道无疑要肯定人的生存权力和物质利益。他说：“即事是学，即事是道。人有困于贫而冻馁其身者，则亦失其本而非学也。”（卷1《语录》）“尊身”之道就是要“安身”、“保身”，“困于贫而冻馁其身”“有失尊身”之旨，自然是不足取的。他说：“出处进退，各有其道。有为行道而仕者；行道而仕，敬焉、信焉、

尊焉可也。有为贫而仕者;为贫而仕,在于尽职,会计当、牛羊茁壮长而已矣。"(同上)当官为宦,志在行道固然高尚,但实际上不可能人尽如此;仅为生存,只要尽职,也未为不可。他认为,功名富贵不一定就是罪恶,过分追求与有意轻视都是不对的:"有心于轻功名富贵者,其流弊至于无父无君;有心于重功名富贵者,其流弊至于弑父与君。"(同上)他认为,伦理道德不是不可以讲,但因此而至于"烹身割股"等等则是愚蠢的:"止于仁,止于敬,止于慈,止于信,若不先晓得个安身,则止于孝,烹身割股有之矣;止于敬者,饿死结缨有之矣。"(卷1《答问补遗》)还有个身与心的关系问题。有时,似乎安身与安心是对立的。要安身就会违背自己的心愿,要不违背自己的心愿就无法安身。王艮反对把安身与安心绝对地对立起来,认为应当尽量谋求二者的统一。"有疑先生安身之说者问焉,曰夷、齐虽不安其身,而安其心矣。"他回答:"安其身而安其心者,上也;不安其身而安其心者,次之;不安其身又不安其心,斯其为下矣。"理由就是"尊身"为本:"危其身于天地万物者,谓之失本;洁其身于天地万物者,谓之遗末。"(卷1《语录》)

那么王艮的"尊身"之道是不是只尊自己之身、而不尊他人之身呢?完全不是。他是提倡"明哲保身"的,但他之所谓"明哲保身"本身就包含着"爱人":

> 明哲者,良知也。明哲保身者,良知良能也。知保身者则必爱身,能爱身则不敢不爱人。……知保身而不知爱人,必至于适己之便,利己害人;人将报我,则吾身不能保矣。……能知爱人而不知爱身,必至于烹身割股,舍生杀身,则吾身不能保矣。(卷1《明哲保身论》)

他之所谓"明哲保身"并不是这个语词的传统含义,其实就是他的这套"尊身"为本的哲学。这套哲学原是以尊重每个人的物质

生命为道的，所以当然要既尊重自己之身、也尊重他人之身。他深刻地指出："保身"与"爱人"这两方面在本质上是统一的。而且，王艮是"独善其身"这种"明哲保身"的传统含义的坚决批判者：

> 有以伊、傅称先生者，先生曰："伊、傅之事我不能，伊、傅之学我不由。"门人问曰："何谓也？"曰："伊、傅得君，可谓奇遇；设其不遇，则终身独善而已。孔子则不然也。(卷 1《语录》)

说"孔子则不然也"未免有点美化了孔子，其实孔孟都是提倡"达则兼善天下，穷则独善其身"的。故伊尹、傅说这两位"达则兼善天下，穷则独善其身"的远古贤达，几乎成了历代儒者心目中的楷模。而王艮则不以为然，不屑一顾。王艮的"尊身"之道不仅是尊重生命的权力，也包括尊重生命的价值。他理直气壮地宣布："出必为帝者师，处必为天下万世师。"(卷 1《语录》)认为否则就是苟活。至于命运之穷达，达固然遂人所愿，穷也绝不能听天由命。用他的话说："若天民则听命矣，大人造命。"(同上)"造命"就是自己创造自己的命运。他的"尊身"之道正由此引导出了最主动、最积极的入世态度，在这方面远远超过号称积极入世的前代儒者。"爱人"与这种"大人造命"的最主动、最积极的入世态度的结合，使王艮的"尊身"之道升华到了人间道德精神的最高境界，即以一己之力拯救苍生、重整乾坤：

> 一夜，梦天坠压，万姓惊号，奋身以手支天而起。见日月星辰，殒乱次第，整顿如初。民相欢呼拜谢。觉则汗淋沾席。起坐，顿觉万物一体，视宇宙内一人一物不得其所，恻然思有以救之，与物无间(卷 4《王艮别传》)

这个悟道之梦是否真实无关紧要；即使完全是王艮的编造，那么编造这样一个梦除了宣传效果的考虑之外，也是为了形象地表

明自己的学说的宗旨。这个宗旨的近似的理论表述是：

夫仁者以天地万物为一体，一物不获其所，即己不获其所也，务使获所而后已。（卷1《勉仁方书壁示诸生》）

以天下为己任，以天地万物为一体，本是儒家思想的积极因素。这种思想的代表者，人多推张载的"民胞物与"之论。但张载的"民胞物与"之论宗旨是献身于自己的伦理义务，以维护现有的世界秩序，仍不出传统儒学的狭隘眼界。即《乾称》篇所云："乾称父，坤称母；予兹藐焉，乃混然中处。故天地之塞，吾其体；天地之帅，吾其性。民吾同胞，物吾与也。大君者，吾父母宗子；其大臣，宗子之家相也。尊高年，所以长其长；慈孤弱，所以幼其幼。……存，吾顺事；没，吾宁也。"其一，这里依然是贵贱森然的等级秩序，自己不过是自觉地承担起在这个等级秩序中对上下左右的伦理职责而已。其二，这个秩序天然合理，毫无缺欠，承担自己的职责正是为了顺应这个秩序，使之万古长存。张载从来也没有想到过在这个世界里会"天坠压，万姓惊号"，从来也没有想到过需要重整乾坤，而只是一味顺应。而这正是王艮的"以天地万物为一体"的宗旨。他否定现存世界秩序的合理性，感觉到这是个天坠压身、星辰失次的世界；因而他不是要顺应、维护这个现存的世界秩序，而是要干预它、整顿它，使千万惊号呼救者各得其所。他的"尊身"之道的本质意义正在这里。

至此，就谈到王艮的"尊身"之道的尊身与献身的关系了。我们在一开始阐述王艮的"尊身"之道时，引用了他的"身与道原是一件"的话。在那段话后面紧接着说的是：

故曰天下有道以道徇身，天下无道以身徇道，必不以道徇乎人。……若以道从人，妾妇之道也。（卷1《语录》）

"以道徇身"，就是王艮的"尊身"之道。道不是目的，不是高于人的神圣原则；而只是手段，只是维护人的生存、生命的社会工具。

人的生存、生命，即“身”，才是目的。故曰“以道徇身”。所谓“天下有道”的“道”，就是指这样的“尊身”之道，因为只有这样的道才是唯一正确的道，否则就不是道，就是天下无道。故曰“天下有道以道徇身”。如果天下没有这样的道，或者说现行之所谓道不是这样的道，那就要为争得这样的道而奋斗，直至献出自己的生命。故曰“天下无道以身徇道。”这就是尊身与献身的统一。尊身是道，献身是献给尊身之道，而不是献给那种否定人的情欲、提倡“烹身割股，舍生杀身”以忠于某种道德原则的献身之道。王艮创立的泰州学派的不少学者，正是这种尊身之道的献身者。

何心隐就是其中的一个。

何心隐是这样论“道”的：

> 言心、言性、言道者，公之所熟言者也，似无俟于再言。但言心而未言心之所在，于大而学之，则士农工商莫非在，莫非心，心心各在，各在心足，终身莫知此心之《大学》矣。言性而未言性之所率，于中而庸之，则士农工商莫非率，莫非性，性性各率，各率成性，终身莫知此性之《中庸》矣。（《何心隐集》卷3《与艾冷溪书》①）

他是联系人的心性来论道的，认为找到了人的心性之所在，也就找到了道之所在。所谓道，就其实际意义而言，无非人的社会所应遵循的原则。故明后期的思想家多从人心、人性出发去求道，亦即从人的基本需要出发去求道。何心隐指出，不能空言心、性，应该到人们的现实生活中去寻找心、性的实际内容。他说“士农工商莫非在，莫非心”，“士农工商莫非率，莫非性”，“心心各在，各在心足”，“性性各率，各率成性”，就是说士农工商的日常生活中的需要、追求，就是实际的心、性。那么，道自然也应该从这种

① 《何心隐集》，中华书局1960年版。以下凡引此书者仅注卷数、篇名。

需要、追求中去寻找。但士农工商日常生活中的需要、追求，一方面有其个别性，另方面又有其共同性。就其个别性而言，何心隐说“人于人则不贯，不贯则比而无所主”，“人其心也，非道心也”（卷2《论中》）。就其共同性而言，何心隐说“心以贯心，而主于一人，以主乎亿兆无算之人，道其心也，非人心也”（同上）。这种共同性，就是贯穿、或曰函盖每个人的心的公共之心；这种公共之心，何心隐称之为“道心”，也就是道。所以他说：

> 莫非心也，心而主则中心，而贯则道心。……人心非有减也，道心非有加也。人聚而道，道散而人，莫非心也。（卷2《论中》）

可见，何心隐之所谓道，就是从共同性方面去把握的每个人的人心，而不是外于每个人的人心的另一种心，故曰“人心非有减也，道心非有加也”。就是由每个人的人心凝聚起来的人的群体的心，或曰人的群体为满足每个人的人心而采取的根本原则，故曰“人聚而道，道散而人，莫非心也”。总而言之，这样的道，就是一视同仁地满足每个人的生活需要。正因为以一视同仁地满足每个人的生活需要为道，何心隐产生了他那种具有乌托邦色彩的平均主义的社会理想。他把“君”解释为以平均主义原则团结人群的首领，说：“君者，均也；君者，群也。臣民莫非君之群也，必君而后可以群而均也。”（卷2《论中》）他把仁义解释为一视同仁地对待每一个人，说：“仁无有不亲也。惟亲亲之为大，非徒父子之亲亲已也，亦惟亲其所可亲，以至凡有血气之莫不亲，则亲又莫大于斯。”“义无有不尊也。惟尊贤之为大，非徒君臣之尊贤已也，亦惟尊其所可尊，以至凡有血气之莫不尊，则尊又莫大于斯。”（卷2《仁义》）他聚合本族子弟一起生活，一起学习，“不分远近贫富”，一律平等对待；说“聚于上族私馆，则子弟惟知有上族之亲；聚于中族私馆，则子弟惟知知有中族之亲；聚于下族私馆，则

子弟惟知有下族之亲。私馆之聚，私念之所由起；故总聚于祠者，正以除子弟之私念也。”甚至“其在外姓父兄子弟，幸以相体，本姓决不敢以亲疏分厚薄也。”(卷 3《聚和率教谕族俚语》)

以一视同仁地满足每个人的生活需要为道，当然是承认欲的合理性的。何心隐反对周敦颐的“无欲”说，只主张“寡欲”：“‘从心所欲’，非欲乎？欲‘不踰矩’，非寡欲乎？能寡之又寡以至于无以存心乎？”(卷 2《辩无欲》)他又提出“育欲”，即对欲的培养教育：“欲货色，欲也。欲聚和，欲也。族未聚和，欲皆逐逐，虽不欲货色，奚欲哉？族既聚和，欲亦育之，虽不欲聚和，奚欲哉？……昔公刘虽欲货，然欲与百姓同欲，以笃前烈，以育欲也。太王虽欲色，亦欲与百姓同欲，以基王绩，以育欲也。”(卷 3《聚和老老文》)人的生活需要就是欲。何心隐以士农工商的生活需要为心，以满足每个人的生活需要为道，所以反对“无欲”之说，认为“无欲”就不能“存心”。但他又幻想以平均主义原则解决人们的生活需要，所以又必然会提出“寡欲”、“育欲”。

平均主义就包含着平等观念。何心隐对于儒家在伦理关系上的“五常”说，独重朋友之交，而且以朋友之交统摄君臣、父子、夫妇、兄弟之交，就是因为在他看来只有朋友之交才是平等的，因而也才是最美好的。他说：“天地交曰泰，交尽于友也”；“昆弟非不交也，交而比也，未可以拟天地之交也”；“夫妇也，父子也，君臣也，非不交也，或交而匹，或交而昵，或交而陵、而援”，“非不交也，小其交者也”(卷 2《论友》)。又说：“不落比也，自可以交昆弟；不落于匹也，自可以交夫妇；不落昵也，自可以交父子；不落陵也，不落援也，自可以交君臣。”(同上)这样，人伦之间就都成为朋友关系了。他还特别强调，君臣关系就应该是朋友关系：“殊不知君臣、友朋，相为表里者也。”(卷 3《与艾冷溪书》)出于“道非师不轉”、“学非师不约”的考虑，他也重视“师”；但他实际上是

主张相互为师的，这样“师”也就成为“友”了：“可以相交而友，不落于友也；可以相友而师，不落于师也。”（均卷 2《师说》）故李贽说他：“人伦有五，公舍其四，独置身师友贤圣之间。”（《焚书》卷 3《何心隐论》）

以平均主义原则，一视同仁地满足每个人的生活需要，这是一种与现行社会秩序对立的新的社会理想。为了实现这样的社会理想，何心隐不仅在力所能及的范围内进行了实验，而且四处奔走，以“出身而主大道”为己任。他以官场为樊笼，说：“若在樊笼恋恋，纵得以展高才，不过一效忠、立功、耿介之官而已，于大道何补？直须出身以主大道，如孔孟复生于世，则大道有正宗，善人有归宿，身虽不与朝政，自无有不正矣。”（卷 3《又上海楼书》）于此可知，何心隐的积极入世并不是像一般儒者那样，入朝为官，辅佐君王，以尽人臣之忠；而是自主“大道”，改造天下。这是一种大无畏的英雄气概。他在一篇文章中不仅反对“不落意气”，而且提倡“大落意气”。文云：

> 意与气，人孰无之？顾所落有大小耳。战国诸公之与之落意见，固也；而孔门师弟之与，曷尝非意气之落耶！战国诸公之意之气，相与以成侠者也，其所落也小。孔孟师弟之意与气，相与以成道者也，其所落也大。……不落意气之说，岂昌自今耶？当孔子之时，如聃如喜之徒，已昌其说矣。孔子忧其害道，是故有为毋意、为毋必、为毋固、为毋我者，皆绝之。奈之何后其人昌其所绝，而为不落意气之说，为毋乎意、必、固、我之说也？不知盈天地间，皆意、必、固、我之盈也，虽欲毋之而不可毋也。毋意、毋必、毋固、毋我之说，虽欲昌之而不可昌也。（卷 3《答战国诸公孔门师弟之与之别在落意气与不落意气》）

一个自主大道、改造天下的人，当然要有大意气。值得注意的是，

这段话虽以“孔门师弟”为落大意气的榜样、以孔子为反“不落意气”的先师，却根本扭转了孔子的意思。《论语·子罕》章四：“子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。”其中“绝”是杜绝，“毋”即不。这段话自古以来都被理解为孔子杜绝四件事，即意、必、固、我。这样理解，“绝”与“毋”是重复使用否定词，“绝”即“毋”。而何心隐却把“绝”与“毋”的关系理解成了否定之否定；否定之否定就是肯定，这样这段话的意思就变成了孔子反对“毋意”、“毋必”、“毋固”、“毋我”，而提倡“意”、“必”、“固”、“我”了。泰州学派学者虽亦往往引四书五经为立论之据，但所立却多为自己之论，未必尽合四书五经原意，有的称为歪曲的引用亦无不可。何心隐这段话就是个典型的例子。正因为他意、必、固、我地自主大道，且付诸实施，终于被捕入狱，并惨遭杀害，成了一名“以身徇道”的英雄。

而同样“以身徇道”、且建立了远比前人更系统、更彻底的新“道”论的，是李贽。

李贽的“道”论，首先是有力地论证了道之所在、亦即道的研究方向。

道在哪里？李贽说：

> 道本不远于人，而远人以为道者，是故不可以语道。可知人即道也，道即人也。人外无道，道外亦无人。故君子以人治人、更不敢以己治人者，以人本自治。人能自治，不待禁而止之也。若欲有以止之而不能听其自治，是伐之也，是欲以彼柯伐此柯也。虽近而实远，安能治之？安足为道也耶？（《明灯道古录》）

人世之道，自然就在人世之中。人生之道，自然就在人生之中。一切离开实际生活中的人去寻找道的作法，都是南辕北辙。故曰“人即道也，道即人也。人外无道，道外亦无人。”应该注意的是，李贽在这里突出强调了“人本自治”、“人能自治，不待禁而止之

也”。就是说道应该是人们自愿地走着的、也是自然而然地一直在走着的人生之路，而不应该是由他人制订的、由他人要求于人们的东西。这就把道和行道的能力还给了每一个普通人，从而根本取消了少数人煞有介事地为平民百姓立道的必要性，也根本剥夺了少数人高高在上地指挥平民百姓的合理性。文中以《中庸》曾引用的《诗·幽风·伐柯》为喻，就是要说明不能以伐柯的办法治人，不能以自己手中的柯为标准去要求天下之人；那样就是“伐之”，就是“以彼柯伐此柯”。由此看来，儒家那种撇开实际生活中的人、以自己的一家之说为不变之道的思想就显得非常荒谬了。李贽在《德业儒臣前论》中批驳儒家的道统论说：

> 道之在人，犹水之在地也。人之求道，犹之掘地而求水也。然则水无不在地、人无不载道也审矣。……彼谓“轲之死不得其传”者，真大谬也。惟此言出，而后宋人直以濂洛关闽接孟氏之传，谓为知言云。吁！自秦而汉而唐，而后至于宋，中间历晋以及五代，无虑千数百年。若谓地尽不泉，则人皆渴死久矣。若谓人尽不得道，则人道灭矣，何以能长世也？终遂泯没不见，混沌无闻，直待有宋而始开辟而后可也。何宋室愈以不竞，奄奄如垂绝之人，而反不如彼之失传者哉！要当知道无绝续，人具只眼云耳。（《藏书》卷 32）

既然“人即道也，道即人也”，则有人即有道，人无间断道亦“无绝续”。所谓“轲之死不得其传”纯属无稽之谈。从这段话更可以看出，李贽所说的“道”是指实际的人生之道、治世之道，而不是某种特定的思想、学说。所以他以社会人生之盛衰为标准，而不拘泥某种学说的升沉。至于道家所强调的“天道”，李贽说：

> 思知人而不可以不知天，而天道则不勉不思而从容自中，所谓诚者也。思知天又不可以不知人，而人道则必详择，此不勉不思从容自中之善而固执不敢失，所谓诚之者是也。

故诚者，其道自然，是谓至善，是以谓之天也。诚之者，之其所自然，是谓择善，是以谓之人也。（《明灯道古录》）

李贽之所谓"天"，不是人之外的天地自然，而是自然而然的客观规律，即"不勉不思从容自中之善"；他之所谓"人"，则是人的有意有为的主观选择；即"人道则必详择"。而他所提倡的，正是"不勉不思从容自中之善而固执不敢失"，即客观规律与主观选择的统一，亦即是天道与人道的统一。"天"与"人"这两个概念，在中国古代各有两种含义。"天"既指自然界，也指自然而然；"人"既指人世，也指人为。这样"天"与"人"的关系问题就包含了两个问题，一是自然界与人世的关系，一是自然而然与人为的关系。自然界与人世作为两种不同的事物，各有各的规律，不可能把一个统一于另一个。自然而然与人为，作为两种不同的运行方式，却是可以相互结合、取得统一的。在"天"与"人"的关系上，道家是注重"天"的。但他们的注重"天"，虽然有强调自然而然、反对无视客观规律的人为的一面，即忽略了自然界与人世是两种不同的事物，总想把人世之道统一于自然界之道，即他们的所谓"天道"。儒家倒是注重"人"的。但他们的注重"人"，虽然有执着于人世、意欲有为于人世之道的一面，却又忽略了对人世的自然而然的客观规律的考察，总想把他们自己那套学说人为地规定为人世之道。李贽打破了这种僵局。对于儒家，他取其注重人世，而弃其以己治人。对于道家，他取其注重自然而然，而弃其以天统人。这样，他就在人为地坚持人世生活的自然而然的客观规律的意义上，实现了"人道"与"天道"的统一。

"人即道也"：那么道又表现在人的什么地方？李贽特别指出，道就表现在百姓日用之"迩言"之中。《明灯道古录》云，舜之时天下大治，原因就在于舜"好察迩言"：

舜好问已矣，而又好察；好察是矣，而所察者又是其极

迩之言。谓之好问，则自四岳九官十二牧，以至刍荛工瞽无不好问，可知也。而未必皆其所好察也。唯是街谈巷议，俚言野语，至鄙至俗，极浅极近，上人所不道，君子所不乐闻者，而舜独好察之。以故民隐无不闻，民情无不烛，民之所好，民之所恶皆晓然洞彻。是民之中，所谓善也。……大舜无中，而以百姓之中为中；大舜无善，而以百姓之善为善；大舜无智，而唯合天下通古今以成其智。

以往，人们总是向圣经贤传中求道，与正人君子而论道。李贽根本扭转了这个方向，把寻道的眼光集中投向了“街谈巷议，俚言野语”，即百姓日用之“迩言”。他清楚地认识到，此类“街谈巷议，俚言野语”，虽“至鄙至俗，极浅极近”，却最直接地反映了平民百姓的生活，最真实地表达了平民百姓的心声。欲求人世之道，舍此便无所依。他说，舜之所以能够大治天下，并不是因为他得天独厚、自己发明了什么高超的治世之道，而只是因为他“好察迩言”、以百姓之心愿为道。李贽在《答邓明府》中还说过：“凡迩言中事，孰待教而后行也？”“是谓天成，是谓众巧，迩言之所以为妙也。”（《焚书》卷1）“天成”就是自然、自然而然。我们在上一段讲到李贽提倡“天道”与“人道”的统一、客观规律与主观选择的统一。从这些话可以看出，在他看来，“迩言中事”就是“天道”，就是“不勉不思而从容自中”的客观规律；而舜之“好察迩言”、“以百姓之中为中”，就是“人道”，就是“固执而不敢失”的主观选择。他所提倡的“天道”与“人道”的统一、客观规律与主观选择的统一，实际上就是把平民百姓的自然而然的生活需要变为自觉的治世之道。

李贽的“道”论，也进而明确地提出了道的宗旨，即所谓“穿衣吃饭即是人伦物理”。

道就在百姓的“迩言”之中。而“迩言”之所言，如前引《答邓

明府》中所已指出的，就是“好货”、“好色”、“勤学”、“进取”、“多积财宝”、“多买田宅”之类的“治生产业等事”。《答耿司寇》一文又说道：“市井小夫，身履是事，口便说是事，作生意者但说生意，力田作者但说力田”(《焚书》卷1)。总之，“迩言”所表达的平民百姓的愿望，就是“治生产业”，经营自己的物质生活，谋求自己的物质利益。李贽认为，这就是社会所必须顺从的客观规律：

> 夫天下之民物众矣，若必欲其皆如吾之条理，则天地亦且不能。是故寒能折胶，而不能折朝市之人；热能伏金，而不能伏竞奔之子。何也？富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也。是故圣人顺之，顺之则安之矣。(《焚书》卷1《答耿中丞》)

“富贵利达所以厚吾天生之五官，其势然也”，就是说物质利益的追求是人的与生俱来的天然的生理需要，因而是任何人、任何力量都无法改变的必然趋势。所以治理天下就必须顺从它，只有顺从它才能使天下安定。为顺从这样的客观规律，李贽提出了如下的治世方针：

> 上焉者又不肯强之使从我(按：此“我”指“上焉者”)，只就其力之所能为与心之所欲为、势之所必为者以听之，则千万其人者各得其千万人之心，千万其心者各遂其千万人之欲，是谓物各副物。天地之所以因材而笃也，所谓万物并育而不相害也。今之不免相害者，皆始于使之不得并育耳。若肯听其并育，则大成大，小成小，天下更有一物之不得所者哉？是之谓至齐，是之谓礼。夫天下之民各遂其生，各获其所愿有，不格心归化者，未之有也。(《明灯道古录》)

“上焉者”不要强迫天下人服从自己的意志，而是听任天下人根据自己的能力、自己的欲望以及客观的可能去做他自己的事，从而使天下人各从其心，各遂其愿，各得其所。这样，人人都能求得

自己的生存，获得自己的需要，还能不安居乐业、心悦诚服吗？当然，这不是事实上的平等。既然人的能力有大小，事实上的平等就是不可能的。李贽所说的“并育而不相害”，是仅就“各遂其心，各获其所愿有”的平等权力而言；至于事实上的收获，则只能“因材而笃”，“大成大，小成小”。李贽充分认识到了人的品行、才能的千差万别，他认为“上焉者”如能充分利用这种差别，使人尽其材，则更有利于实现天下之治：

> 贪财者与之以禄，趋势者与之以爵，强有力者与之以权，能者称事而官，慑者夹持而使。有德者隆以虚位，但取具瞻；高才者处以重任，不问出入。各从所好，各骋所长，无一人之不中用，何其事之易也！（《焚书》卷1《答耿中丞》）

“何其事之易也”的“事”，就是指管理国家之事。而且：“各从所好，各骋所长”，尊重每个人的意志，发挥每个人的专长，这不是很有一点自由发展、平等竞争的意味吗？把上述这种社会思想集中起来，概括为一种社会哲学、或曰社会观，就是下面这段话：

> 穿衣吃饭即是人伦物理，除却穿衣吃饭，无伦物矣。世间种种，皆衣与饭类耳。故举衣与饭，而世间种种自然在其中。非衣、饭之外，更有所谓种种绝与百姓不相同者也。（《焚书》卷1《答邓石阳》）

“穿衣吃饭”，这是李贽所概括出来的社会生活的纲领，当然同时也就是治世之道的纲领。也许这种概括有点简单化、庸俗化；但是这实际上是对社会的“人伦物理”的一种最接近于真理的概括。人们大概不会忘记马克思、恩格斯的这一论断：

> 我们首先应当确定一切人类生存的第一个前提就是：人们为了能够“创造历史”，必须能够生活。但是为了生活，首先就需要衣、食、住以及其他东西。因此第一个历史活动就是生产满足这些需要的资料，即生产物质生活本身。（《德

意志意识形态》,《马克思恩格斯全集》第三卷,人民出版社1960年版第42页)

这是马克思、恩格斯对人类社会的本质的揭示,是他们的历史唯物主义哲学的基石。我们绝不是要把李贽的话同马克思、恩格斯的话等同起来。但是,否定李贽的话同马克思、恩格斯这段话的联系,否定李贽的话所包含的深刻的真理性,是作得到的吗?面对古往今来种种标榜仁义道德为人之本、为人世之道,并自以为伟大、高尚的论调,我们愿意重申李贽的话:"穿衣吃饭即是人伦物理"!

李贽的这种观点显然是同儒家的那套社会政治思想尖锐对立的,他不能不对儒家思想进行批驳。关键问题是所谓"礼"。李贽说:"人所同者谓礼,我所独者谓己。学者多执一己之定见,而不能大同于俗,是以入于非礼也。"(《焚书》卷3《四勿说》)儒家不正是这样的吗?"世儒既不知礼为人心之所同然,本是一个千变万化活泼之理,而执之以为一定不可易之物;故又不知齐为何等,而故欲强而齐之。是以虽有德之主,亦不免于政刑之用也。……好恶从民之欲,而不以己之欲,是之谓礼。礼则自齐,不待别有以齐之也。若好恶拂民之性,灾且必逮夫身,况得而齐之耶?"(《明灯道古录》)总之,儒家之"礼"不是"大同于俗",而是"执一己定见";不是"从民之欲",而是"以己之欲":这不能叫做"礼",只能叫做"己"。下面这段话,更深刻地揭露了儒家那套政治学说的本质:

> 今之言政、刑、德、礼者,似未得礼意,依旧说在政教上去了,安能使民格心从化也?彼盖但知礼之为中、齐之为齐,中则不可使人有过不及之差,齐则欲齐人之所不齐以归于齐。夫天下至大也,万民至众也,物之不齐又物之情也。中无定在,又孰能定其太过而损之、定其不及而益之也?若一

一而约束之、整齐之，非但日亦不给，依旧是走在政教上去矣。彼政教之所以不能使民格心归化者，正以条约之密，无非使其就吾之条理，而约之于中、齐其不齐，而使之无太过、不及之病也。是欲强天下使从己，驱天下使从礼，人自苦难而弗从，始不得不用刑以威之耳。(《明灯道古录》)

以某种规范统一天下，"齐人之所不齐以归于齐"，似乎是天经地义的管理原则。但问题在于："天下至大也，万民至众也，物之不齐又物之情也"，究竟根据什么来制订整齐划一的规范？实际上只能是根据统治者自己的利益和意志，使天下之人一律"就吾之条理"。而统治者自己的利益和意志往往是、甚至必然是同天下人的利益和意志对立的，"人自苦难而弗从"，则统治者就不能不"用刑以威之"了。这样，作为非暴力手段的德、礼就成了暴力手段的政、刑的原因和前奏。它们的目的其实是一个，就是"强天下使从己"，或曰"以己治人"。这是封建统治、乃至一切专制统治的本质。对这个问题提出如此深刻的认识、作出如此清晰的分析的，在中国古代，李贽之外实不多见。正因为李贽看透了封建统治的本质，所以他要反对的，不是贪官污吏，不是无道昏君，不是社会现实的黑暗面，而是整个封建社会的政治体制。他屡言："贪官之害小，而清官之害大"，人"但知小人之误国，不知君子之尤能误国"(《焚书》卷5《党籍碑》)；天下之人"所以不得所者，贪暴者扰之，而仁者害之也。""于是有道德以格其心，有政刑以系乎四体，而人始大失所矣"(《焚书》卷1《答耿中丞》)；"虽有德之主，亦不免于政刑之用也"(《明灯道古录》)，等等。这些话至今仍具有发聋震聩的意义。

一种新的社会政治思想的出现，必然会引起道德观念的变化。李贽的"道"论，也发表了一系列全新的道德观念。

对于君臣，李贽说，臣之事君，本为名利，无所谓忠：

> 夫君犹龙也，下有逆鳞，犯者必死。然而以死谏者相踵也，何也？死而博死谏之名，则志士亦愿为之，况未必死而遂有巨福耶？避害之心不足以胜其名利之心，以故犯害而不顾；况无其害而且有大利乎？（《焚书》卷 1《答耿司寇》）

那么臣对于君是不是还应该忠呢？不。五代时的冯道，历仕五朝，事一十二君，可谓不忠之至；但却因而使百姓避免了锋镝之苦。李贽评道："夫社者，所以安民也；稷者，所以养民也。民得安养而后君臣之责始塞。君不能安养斯民，而后臣独为之安养斯民，而后冯道之责始尽。"（《藏书》卷 68《冯道》）李贽提出过"天之立君，本以为民"（《藏书》卷 1《田齐》），这里又提出"民得安养而后君臣之责始塞"。这其实就是他关于君臣的道德观念。按照这种道德观念，君臣都要对民负责；"君不能安养斯民"，则"臣独为之安养"，这正是尽为臣之责；那么冯道就是有德之臣，应该表彰的了。李贽根本就取消了忠不忠的问题。

对于父子，李贽说，父之亲子，本为寄托，无所谓慈：

> 子之贤不肖虽各不同，然为父者未尝不亲之也，未尝有恶之之心也。何也？父既有子，则田宅财帛欲将有托，功名事业欲将有寄，种种自大父来者今皆于子乎授之，安能不以子为念也？（《焚书》增补 1《答李如真》）

不能说李贽的君臣、父子之论没有一点偏激。但是，对于封建社会那套特定的臣忠子孝之类的礼教而言，这些议论都具有揭去伪装的尖锐性和揭示本质的深刻性。有人指责他："闻有忠孝节义之人，却云都是做出来的，本体原无此忠孝节义。"（顾宪成《顾端文遗书》卷 14《当下绎》）是的；但李贽的深刻、彻底之处正在于此。

对于婚姻，李贽有关卓文君的评论鲜明地表现了他的道德观念。卓文君倾心于司马相如，便不顾一切，随其私奔。有人鄙

薄此举，说她无论如何应事先请示其父卓王孙。李贽却评道："使其当时必请于王孙，吾知王孙必不听也。嗟夫！斗筲小人，何足计事。徒失佳偶，空负良缘。不如果自决择，忍小耻以就大计。"（《藏书》卷37《司马相如》）后来卓文君与司马相如在她娘家的斜对门开一酒店为生，且当炉沽酒；卓王孙以女为耻，乃至不敢出门。李贽又评道："天下至今知有卓王孙者，此女也。当大喜，何耻为！"（同上）文君兄弟劝卓王孙改变对卓文君的态度，有"今文君既失身于司马长卿"之语。李贽又大不以为然，批曰："正获身，非失身。"（同上）这里有对婚姻自由的提倡，有对女子人格的尊重，有对愚顽老朽的嘲弄。而一切传统的婚姻道德观念则被完全置诸脑后了。

应该特别重视的是李贽对商人的看法。在中国的传统观念中，商人是唯利是图、狡猾欺诈的，因而是可鄙的。李贽则力排此等谬见，屡为商人辩护。他说：

> 商人亦何可鄙之有？挟数万之资，经风涛之险，受辱于关吏，忍垢于市易，辛勤万状。所挟者重，所得者末。……安能傲然而坐于公卿大夫之上哉！（《焚书》卷3《与焦弱侯》）

> 今子但见世人挟其诈力者，唾手即可立致，便谓富贵可求。不知天与之致富之才，又借以致富之势，异以强忍之力，赋以趋时之识。……若非天之所与，则一邑之内谁是不欲求富贵者，而独此一两人也邪？（《明灯道古录》）

商人自有商人的艰辛，商人亦有商人的特长，其杰出者亦需有超出常人的能力，"何可鄙之有？"不仅如此，李贽还充分肯定了市场竞争中的兼并现象的合理性：

> 夫栽培倾覆，天必因材，而况于人乎？强弱众寡，其材定矣。强者弱之归，不归必并之；众者寡之附，不附即吞之，此天道也，虽圣人其能违天乎哉！今子乃以强凌众暴为法所

禁，而欲治之，是逆天道之常、反因材之笃。所谓拂人之性，灾必及其身者，尚可以治人邪？（《明灯道古录》）

强并弱，众吞寡，这似乎是绝对不仁不义的行为；但从市场竞争的角度来看，也自有其天经地义的合理性。“栽培倾覆，天必因材”：这条与市场竞争相似的物竞天择的自然规律终于也被中国人李贽发现，并由他运用到社会生活中来了。

李贽的上述种种新异的道德观念，贯穿着一条基本原则，就是维护平民百姓的生存权力，维护每个人凭借自己的能力追求自己的幸福的权力。用李贽的话说，就是“好恶从民之欲”。这显然是“穿衣吃饭即是人伦物理”这条社会哲学原理在伦理道德方面的贯彻。

李贽的“道”论，从以“作生意者但说生意，力田作者但说力田”的“迩言”为依据，到提出“穿衣吃饭即是人伦物理”的基本纲领，再到一系列反传统的道德观念，逐渐明朗地显现出了一种新的社会理想的端倪。这种新的社会理想就是立足于人的物质利益，给每个人以通过个人奋斗去追求自己的幸福生活的自由。这是不是代表了随着资本主义萌芽而兴起的市民阶层的愿望？是不是闪烁着将要取代封建社会的那个新的历史时代的曙光？

“百姓日用即道”，这个从明中叶起就反复被人议论的命题，几经推演，终于在李贽的学说中呈露了它的重大的社会历史的本意。

“学”，终于脱离了“稽古”的老路，在独立思考现实生活的大道上获得了新生。“心”，不再委缩于被“正”、被“治”的监狱，欢快地跳进了随心所欲的大海。“道”，告别了排斥物质利益的伦理之道，变成了以“穿衣吃饭”为旗帜的生存之道。这就是明代后期的哲学启蒙思潮。而这一切都表达出一种共同的历史的要求，就是走出中世纪，走向新时代。我们欣慰地看到，哲学在适应着历史

的前进，也在引导着历史的前进。

这里要特别指出的是：这时还没有什么明显的“西学东渐”，这一切都是由中国人呼吸着新的社会生活的空气，接着原有的思想史的线索，自己创造出来的。有些学者总是认为中国自身不可能走出中世纪，一切具有近代色彩的思想、理论都是西方输入的。且不管可能由此得出什么样的结论，或者是以维护国粹的面貌出现，借此根本否定中国文化有走向近、现代的必要、或者是以彻底反传统的面貌出现，借此根本否定中国文化有走向近、现代的可能；首先需要说明的是：这个前提是能够成立的吗？是在研究了中国文化史的全过程、尤其是明代后期这一段的文化史之后产生的吗？

近些年来，随着文化热的兴起，许多学者都在思考当代中国的文化选择问题。的确，这是一个十分重要的问题。既然文化是人的，文化的发展也就只能通过人来实现。一种错误的文化选择，将会给文化的发展造成巨大的曲折，给民族的命运带来巨大的不幸。要说“人祸”的话，没有比错误的文化选择更大的“人祸”了。但是，正是在进行文化选择的时候，正是为了进行文化选择，是否也应该听听文化自身的声音？是否也应该考虑一下文化史的发展进程和客观趋势？文化史的发展进程和客观趋势会对严肃认真地思考文化选择的人们提供宝贵的启示；反过来，一种正确的文化选择也会从文化的发展进程和客观趋势中得到最有力的支持。这就是主观选择与客观规律的统一。

明代后期的哲学启蒙思潮，大大增强了我们对我们的民族、对中国传统文化的信心。这种启蒙思潮作为中国传统哲学的自我扬弃、自我更新，证明了中华民族和中国传统文化的生命力，证明了中国传统文化既需要、也能够随着时代的发展而发展，从过去走向现在、走向未来。

第二十七章　市民阶层与文艺启蒙思潮

明中叶以后出现的社会启蒙思潮，是明清实学思潮的重要组成部分。这股进步的启蒙思潮，既表现於政治经济领域，又表现於哲学文艺领域。

明代中叶以后，随着工商业的发展和市民阶层的兴起，古老的中国大地也涌出了一股具有近代意义的社会思潮。这股思潮在哲学上的表现，是争取人的解放的哲学启蒙；在文艺上的表现，就是争取文艺的解放的文艺启蒙。

正因为是同一股社会思潮，所以文艺启蒙与哲学启蒙有着极其密切的联系。文艺启蒙思潮的先驱者是徐渭，而徐渭是启蒙哲学家、王学激进派王畿的学生。他先拜王畿的学友季本为师，后来又师事王畿。文艺启蒙思潮的理论代表是李贽，而李贽首先是哲学启蒙思潮的理论代表。两个启蒙思潮的理论代表是同一个人，最有力地说明了这两个启蒙思潮的内在的一致性。文艺启蒙思潮的最杰出的戏曲作家和戏曲理论家汤显祖，是哲学启蒙思潮的主要营垒泰州学派的罗汝芳的学生，同时也是李贽思想的崇拜者。文艺启蒙思潮的最杰出的诗文作家和诗文理论家袁宏道，早年从学于泰州学派学者焦竑，后来又经焦竑介绍亲往李贽门下拜师求教。他曾说："幸床头有《焚书》一部，愁可以破颜，病可以健脾，昏可以醒眼，甚得力。"（《袁宏道集笺校》卷5《与李

宏甫》)[1] 可见他对李贽钦佩之深。

这还主要是人事关系上、师承上的联系。至于精神实质上的联系,如果说哲学启蒙思潮是要把人从中世纪的精神枷锁中解放出来的话,那么文艺启蒙思潮就是要把文艺从中世纪的古典主义中解放出来。这种解放主要是针对传统文艺思潮的三条基本原则进行的。一是,传统文艺思想强调"理",主张以理节情;而文艺启蒙思潮提出"发于情性,由乎自然",反对理对情的束缚。二是,传统文艺思想注重"法",要求循守格套;而文艺启蒙思潮提出"独抒性灵,不拘格套",追求创作自由。三是,传统文艺思想提倡"和",认为只有和谐才美;而文艺启蒙思潮提出"愤积决裂,挈戾关接",欣赏冲突的美。

第一节 "情"对"理"的反抗

情与理、情与性的关系问题,是明清实学的一个基本问题,也是中国古代文艺学的一个基本问题。理和性,作为与情相对待的另外一方,都是一种社会理性。所以这个问题也就是个体感性与社会理性的关系问题。在这个问题上,儒家强调以理节情,佛、老强调性统情,总之都是强调个体感性服从社会理性,把社会理性当作文艺的本原。而明代后期的文艺启蒙思潮,由於受到理欲统一说的社会影响,提出理在情中、性在情中,颠倒了这个个体感性与社会理性的关系,把个体感性提到了文艺本原的地位。

一、个体感性的高扬

在明后期的文艺启蒙思潮中,被提到一切的首位的,是

[1] 《袁宏道集笺校》,上海古籍出版社 1981 年版。以下凡引袁宏道语见于此书者,仅注卷数、篇名。

"情"。此外，李贽又标举"童心"。"情"与"童心"都是指个体感性。个体感性的高扬，是文艺启蒙思潮的一个最突出的特征。

作为文艺启蒙思潮的先驱者，徐渭就十分突出地强调了"情"的意义。他说：

> 人生堕地，便为情使。聚沙作戏，拈叶止啼，情已肪此矣。迨终身设境触事，夷拂悲愉，发为诗文骚赋，璀灿伟丽。令人读之，喜而颐解，愤而眥裂，哀而鼻酸，恍若与其人即席挥麈，嬉笑惮唁于数千百载之上者，无他，摹情弥真，则动人弥易，传世亦弥远。（《徐渭集·补编》《选古今南北剧序》）

这段话从人生讲到文艺，从创作讲到效果，从头至尾不离一个"情"字。"情"是人生的动力，支配着人生的全程。"情"是文艺的生命，贯穿着文艺的始终。文艺由情而生，亦以"摹情"为务，更以"摹情弥真"为其价值。这可以说是徐渭的文艺本原论。这是一种唯情为本的文艺本原论。

至汤显祖，这种以情为本的思想更加高涨。论戏曲的本原，有云："人生而有情，思欢怒怨，感于幽微，流乎啸歌，形诸动摇。"（《汤显祖诗文集》卷34《宜黄县戏神清源师庙记》）[①] 论诗的产生，则曰："世总为情，情生诗歌而行于神。"《卷31《耳伯麻姑游诗序》》谈到自己的创作生涯，乃是："岁之与我甲寅者再矣，我犹在此为情作使，劬于伎剧，为情转易，信于痰疟。时自悲悯，而力不能去。"（卷36《续 棲 贤莲社求友文》）而且，他又把情推进到了超越生死的"至情"。他的《牡丹亭》，就是一曲"至情"的颂歌：

> 天下女子有情宁有如杜丽娘者乎？梦其人即病，病即弥连，至手画形容传于世而后死。死三年矣，复能溟漠中求得

① 《徐渭集》，中华书局1983年版。含《徐文长三集》、《徐文长逸稿》、《徐文长佚草》及《补编》等。以下引文凡出自此书《徐文长三集》者，仅注卷数、篇名；出自此书其他部分者，加注《逸稿》、《佚草》等。

其所梦者而生。如丽娘者，乃可谓之有情人耳。情不知所起，一往而情深，生者可以死，死可以生。生而不可与死、死而不可复生者，皆非情之至也。梦中之情何必非真，天下岂少梦中之人邪？必因荐枕以成亲、待挂冠而为密者，皆形骸之论也。（卷 33《牡丹亭记题词》）①

"至情"就是至深、至坚的情。它"不知所起，一往而深"。不知超越了作为它的生理基础的欲望，而且超越了作为它的存在前提的生命。这是情的高度升华。汤显祖就是要赋于情一种崇高的、超形骸的性质。它坚不可摧，一往无前。驱动着人生跨过一切现实的障碍，乃至跨过生死的鸿沟。这是情的极端强化。汤显祖就是要赋予情一种神圣的、超现实的力量。在这里，情已经被高扬为形而上的人生本体。

明末的戏曲理论家张琦，在汤显祖的"至情"论的高度上，以更鲜明的语言坚持了情为人之本与文之本的立场：

说者曰："至人处静不枯，处动不喧，居尘出世，无缚无解，而且柳生其肘右，鸟巢其顶门，此亦冥忘沆寥之极矣。今乃以萍踪浪迹，愁病销磨，痴矣哉？"噫！彼之忘情，割河而斩筏者，人而至焉者也。我非至人，第求其至于人夫！人，情种也。人而无情，不至于人矣，曷望其至人乎？情之为物也，役耳目，易神理，忘晦明，废饥寒，穷九州，越八荒，穿金石，动天地，率百物，生可以生，死可以死，死可以生，生可以死，死又可以不死，生又可以忘生，远远近近，悠悠漾漾，杳弗知其所之。……斯情者，我辈亦能痴焉。但问一腔热血，所当酬者几人耳！信乎！意气之感也，卒然中之，形影皆怜；静焉思之，梦魂亦泪。钟情也夫？伤心也夫？此其所以痴也。如

① 《汤显祖诗文集》，上海古籍出版社 1982 年版。以下凡引此书者仅注卷数、篇名。

是以为情，而情止矣。如是之情以为歌咏声音，而歌咏声音止矣！（《衡曲麈谭·情痴寤言》）

这段话主要是针对道家思想而发的。在情的问题上，道家原有比儒家更为严厉的、禁欲主义的一面。道家所极力标榜的那种无情无欲、超尘出世的"至人"，在这里被贬斥成了非人。的确，情即使不是人的唯一特征，也是人的基本特征之一。人而无情，何以谓之人？人尚不至，何以谓之至人？人而无情，不至于人；情至于痴，乃为至情；至情之文，方为至文。对于情的强调，至此已经无以复加。但明末的时代气氛与前已有所不同，文艺启蒙的高潮也即将过去。所以张琦是以悲愤的声调唱出了情为人之本与文之本这个明代文艺启蒙思潮的第一主题。

李贽提出："天下之至文，未有不出于童心焉者也。"（《焚书》卷3《童心说》）[①]以"童心"为文艺的本原。那么，何谓"童心"？《童心说》写道："童心者，真心也。""绝假纯真，最初一念之本心也。"似乎"童心"就是真心。但如果只是泛泛地以真心来理解李贽的"童心"，那就太肤浅了。文章接着作了如下的说明：

> 童子者，人之初也。童心者，心之初也。夫心之初曷可失也！然童心胡然而剧失也？盖方其始也，有闻见从耳目而入，而以为主于其内，而童心失。其长也，有道理从闻见而入，而以为主于其内，而童心失。其久也，道理闻见日以益多，则所知所觉日以益广。于是焉又知美名之可好也，而务欲以扬之，而童心失；知不美之名之可丑也，而务欲以掩之，而童心失。夫道理闻见，皆自多读书识义理而来也。

原来童心作为人的"初心"，是同后天的"道理闻见"对立的。正是由于后天的"道理闻见"的侵蚀，才使得人们的童心逐渐丧失。后

① 《焚书·续焚书》，中华书局1975年版。以下凡引此书者仅注卷数、篇名。

天的“道理闻见”是什么?”自多读书识义理而来”的“道理闻见”,当然是传统的社会理性,是各种传统观念。如李贽在其他地方所说的大公无私之好听、杀身成仁之名美、犯颜敢谏之为忠、拘守名教之为贤等等。这种“道理闻见”作为人之“初心”的异己因素,教人学会了文过饰非,隐恶扬善,因而言谈举止皆以“道理闻见”为准而不再发自本心。由此下去,便成为“以假人言假言”、“事假事文假文”;扩展开来,便造成了一个虚假的世界:“由是而以假言与假人言,则假人喜;以假事与假人道,则假人喜;以假文与假人谈,则假人喜。无所不假,则无所不喜。满场是假,矮人何辨也?”十分明显,李贽根本不是在一般意义上谈论真假的。他之所谓真假,不是个人品质问题,而是社会观念问题。在他看来,在人的本心之外另设一套善恶观念就必然导致虚假。所以,他对虚假的批判是一种文化批判,是对传统社会理性的批判;他所提倡的“童心”是同传统社会理性对立的个体感性心灵。

而且,李贽所否定的“道理闻见”、传统理性,主要就是指“《六经》《语》《孟》”,即孔孟之道。《童心说》又写道:

> 夫《六经》《语》《孟》,非其史官过为褒崇之词,则其臣子极为赞美之语。又不然,则其迂阔门徒,懵懂弟子,记忆师说,有头无尾,得后遗前,随其所见,笔之于书。后学不察,便谓出自圣人之口也,决定目之为经典,孰知其大半非圣人之言乎?纵出自圣人,要亦有为而发,不过因病发药,随时处方,以救此一等懵懂弟子、迂阔门徒云耳。药医假病,方难定执,是岂可剧以为万世之至论乎?然则《六经》、《语》、《孟》,乃道学之口实,假人之渊薮也,断断乎其不可语于童心之言明矣。

对虚假的批判至此落实为对《六经》《语》《孟》的批判:“然则《六经》《语》《孟》,乃道学之口实,假人之渊薮也”。对“童心”的提倡

至此落实为对《六经》《语》《孟》的否定："断之乎其不可语于童心之言明矣"。所以，李贽的某些说法虽似笼统地否定社会理性，实际上他所否定的就是以孔孟之道为代表的封建社会的传统理性。"童心"，就是这种传统理性的直接对立面。

一切文学艺术，都是人的心灵的创造。一个人，只有具备一颗孩子般天真纯洁的心，才能创造出真正的美。这是人所共知的一般性文艺创作规律。这个一般性的文艺创作规律，在李贽的时代，在李贽的头脑中，产生了特殊的含义和意义。虚伪，不是个别人的虚伪，而是社会性的虚伪；也不一定是有意识的虚伪，而是习惯性的、甚至诚心实意的虚伪。一种由耳目闻见而来的古老的道理，统治了人心，统治了世界，成了不需要思考、不需要证明的绝对真理，障蔽了一切的真实。而文学艺术，虽然形式上还是人的创造，但实际上却成了这种已经没有道理的道理的演绎。假人，假言，假文：一个完全虚假的世界，一个只能靠虚假维持的世界。这是文化的异化的最为典型的特征。提倡"童心"，就是对已经异化了的文化的反抗。

"不知所起，一往而深"的"情"，"绝假纯真"、无关乎"道理闻见"的"童心"，无疑都是同传统社会理性相对立的个体感性。很明显，徐渭、汤显祖等人论情，李贽论童心，都是从人的实在的人生与活的生命出发的，都是要维护人的实在的人生与活的生命的存在与发展。人的实在的人生与活的生命就是人的现实生存，而个体感性正是人的现实生存的自我意识。文艺启蒙思潮的理论家们大都认为：个体感性，只有个体感性才是文艺的本原、文艺的生命，舍此便没有真正的文艺。这是什么？这是文艺向着它的真实根源、向着生生不息的人的现实生存的回归。

二、个体感性与社会理性的关系的颠倒

个体感性与社会理性是对立的统一。个体感性的高扬就是

个体感性与社会理性的地位的转化。高扬个体感性的文艺理论家们，打破了社会理性的绝对权威，取缔了它对个体感性的世袭统治，把它从高踞于个体感性之上的宝座上拉下来，按在了个体感性之下。这是一场个体感性的革命。

当传统的社会理性已经异化为个体感性的枷锁的时候，人们便会感到情与理的尖锐对立。汤显祖就是强烈感觉到这种对立的人。他说："今昔异时，行于其时者三：理尔，势尔，情尔。……事固有理至而势违，势合而情反，情在而理亡。"（卷 50《沈氏弋说序》）合情未必合理，合理又未必合情，它们往往是矛盾的。而且，世道愈下，情的处境愈艰：

> 世有有情之天下，有有法之天下。唐人受陈、隋风流，君臣游幸，率以才情自胜，则可以共浴华清，从阶升，娱广寒。今白（按：指李白）也生今之世，滔荡零落，尚不能得一中县而治；彼诚遇有情之天下也。今天下，大致灭才情而尊吏法。（卷 34《青莲阁记》）

"法"也是理，更属社会理性。生于明朝、深受当时"灭才情而尊吏法"之苦的汤显祖，未免有羡慕前代之心。据实而论，中国古代的封建社会也的确是愈趋末路愈加严酷，而封建盛世的唐代也的确比其他朝代更显宽松，这只要看看它对西域文化的态度就清楚了。唐代的李白虽云"大道如青天，我独不得出"，但毕竟还曾受到一朝天子的赏识，"共浴华清，从阶升，娱广寒"。凭的是什么？是道德或功业吗？都不是，仅凭才情。虽然他并未真正受到重用，但这样的一时之幸也是后来所没有过的，"彼诚遇有情之天下也"。深陷在情与理的矛盾中的汤显祖，又听到了达观和尚的"情有理无"之说。其说略云："理无我，而情有我"，"无我，则自心寂然；有我，则自心汩然。寂然，则感而遂通天下之故；汩然，则自心先浑，亦如水浑，不见天影也，况能通天下之故哉！圣人知理

之与情如此，故不以情通天下，而以理通之也。凡彼此胜负，皆情有而理无者也。”(《皮孟鹿门子问答》)这不能不使汤显祖大为震惊。但是，面对情与理的这种无法相容的尖锐对立，汤显祖的选择却依然是情。他回答：

> 情有者理必无，理有者情必无，真是一刀两断语，使我奉教以来神气顿王。谛视久之，并理亦无。世界身器，且奈之何？……迩来情事，达师应怜我。白太傅、苏长公终是为情使耳。(卷45《寄达观》)

作为一个执着于现实之情而又找不到一个有情的天下的艺术家，汤显祖是很痛苦的。尽管如此，他也不相信理能够救世：“谛视久之，并理亦无。世界身器，且奈之何？”也不改变对于情的执着：“迩来情事，达师应怜我。白太傅、苏长公终是为情使耳。”这是以曾经染指佛教、却终未能忘怀情事的白居易、苏轼为自己辩护，表明自己的志向。如果说《寄达观》是敬答师友，故出言不能不比较委婉的话，那么《牡丹亭记题词》在反驳世俗之辈从理出发对此剧的指责的时候，就理直气壮、义正辞严了：

> 嗟夫！人世之事，非人世所可尽。自非通人，恒以理相格尔。第云理之所必无，安知情之所必有邪！

有人说杜丽娘因情而死、又为情而生不合于理，故汤显祖有此反驳。这里包涵相关的两个问题。一个是：理是否是衡量文艺的绝对标准？汤显祖明确地作了否定的回答：不是。文艺属于情感与想象的世界，它只遵守情感的逻辑；根据情感的逻辑想象虚幻的情节是它的专利。这是文艺创作论的问题。另一个是：理是否是衡量情的绝对标准？汤显祖也明确地作了否定的回答：不是。情是独立于理的存在，不合于理却可以合于情，甚至唯不合于理始合于情。这是文艺社会学的问题。汤显祖这段话，可以说是情对于理的独立宣言。

袁宏道的《德山麈谭》卷44也论到情与理的关系问题。他认为：

> 夫民之所好好之，民之所恶恶之，是以民之情为矩，安得不平？今人只从理上挈去，以至内欺己心，外拂人情，如何得平？夫非理之为害也，不知理在情内，而欲拂情以为理，故去治弥远。

按照传统儒家观点，只能是情在理内、以理统情。袁宏道依据明清实学的情与理相统一的思想，把这个被颠倒了的关系重新颠倒了过来："理在情内"，必须"以民之情为矩"。"矩"就是法，也就是理。是情在理内还是理在情内？从根本上说当然是理在情内。情与理的关系是感性与理性的关系，理不过是情的理性化。离开了情，理就成了无本之木、无源之水。情在理内还是理在情内的问题，就是归根结底应该谁服从谁的问题。既然是"理在情内"、理源于情性，理就应该服从情，而不是相反。故云"以民之情为矩。"袁宏道这段话，可以说是情对于理的翻身解放。

情的独立，情与理的关系的颠倒，就意味着个体感性的自由。这种思想更为突出地表现在李贽的"发于情性，由乎自然"的口号中。李贽极力提倡"以自然之为美"，是非常强调"自然"的。他之所谓"自然"，就是"情性"之"自然"。他说：

> 盖声色之来，发于情性，由乎自然，是可以牵合矫强而致乎？故自然发于情性，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也。唯矫强乃失之，故以自然之为美耳，又非于情性之外复有所谓自然而然也。故性格清彻者音调自然宣畅，性格舒徐者音调自然疏缓，旷达者自然浩荡，雄迈者自然壮烈，沉郁自然悲酸，古怪者自然奇绝。有是格，便有是调，皆情性自然之谓也。莫不有情，莫不有性，而可以一律求之哉？（卷3《读律肤说》）

自然发于情性，则自然止乎礼义，非情性之外复有礼义可止也”，意思就是社会理性本在个体感性之中，而不在个体感性之外；因此只要发自真实的个体感性，就会自然合乎社会理性，而不需要再去“牵合”什么社会理性。这就解除了社会理性的管制，争得了个体感性的自由。故下文紧接着说“性格清彻者音调自然宣畅”等等，总之是“有是格，便有是调”，“而可以一律求之哉？”这样，文艺就成了人的心灵的自由抒发：

> 《白虎通》：“琴者，禁也；禁人邪恶，以归于正道，故谓之琴。”余谓：琴者，心也；琴者，吟也；所以吟其心也。……心殊则手殊，手殊则声殊，何莫非自然者。而谓手不能二声可乎？而谓彼声自然、此声不出于自然可乎？（卷15《琴赋》）

班固的《白虎通》表达的是儒家观点。“禁人邪恶，以归于正道”，就是以社会理性之“正道”，禁止个体感性之“邪恶”。因此文艺是对个体感性的禁锢：“琴者，禁也”。李贽打碎了这种禁锢，针锋相对地提出：“琴者，心也；琴者，吟也；所以吟其心也。”文艺是心灵的自由的歌唱。

需要指出的是，李贽在这里不仅批判了儒家学说对个体感性的禁锢，同时也批判了道家学说对个体感性的限制。上面两段话，“自然发于情性，则自然止乎礼义”，对“禁人邪恶，以归于正道”的否定。显然是指向儒家的；而“非于情性之外复有所谓自然而然也”，“心殊则手殊，手殊则声殊，何莫非自然者”，则是针对道家而发。人所共知，虽然宋代以后的儒家也想给他们的“礼义”披上“自然”的外衣，但始终大力提倡“自然”的是道家，道家之道就是所谓“自然”之道。但道家之所谓“自然”，虽然在表述上是指宇宙万物的自然本性，故而与一切外在的束缚相对；但却又有个统一的规定，即如所云：“恬淡、寂寞、虚无、无为，此天地之本而道德之质也。”（《庄子·刻意》）因此道家的“自然”同时就是

平淡，或者说本来就是平淡。在道家看来，只有平淡才“自然”，不平淡就不“自然”。晚唐以后，由于时代精神的变化，“自然”、“平淡”成了遍布各个艺术领域、各个艺术派别的共同的审美风尚，遂使“自然”与“平淡”结下了更为牢固的不解之缘。这种观点的谬误是显而易见的。如果以“自然”为万物的自然本性，那么万物的自然本性各有不同，怎么能又对“自然”作统一的规定？以这种统一的规定施之于万有不齐之物，岂不恰恰扭曲了许多事物的自然本性吗？而且，从根本的存在状态上说，“恬淡、寂寞、虚无、无为”，虽然可以勉强算作被动自在的自然物的本性，却绝不能加之于主动自为的人，人区别于自然物的本性正在于积极有为。就人的性情、性格而言，较为“平淡”者固然有之，但“雄迈”者、“沉郁”者、“古怪”者等等亦不在少数；若唯以“平淡”为自然，要求“雄迈”者、“沉郁”者、“古怪”者等等也一律“平淡”起来，岂不正是“牵合矫强”、反其自然？即如李贽所说：“然则所谓自然者，非有意为自然而遂以为自然也；若有意为自然，则与矫强何异？”（《读律肤说》）所以李贽要强调：“有是格，便有是调”，“何莫非自然也”。可见，李贽“发于情性，由乎自然”的口号，从儒、道两家学说的束缚下争得了个体感性的自由。

个体感性与社会理性的关系，至少在一定程度上说就是社会生活与社会意识的关系、社会领域的实际与理论的关系。虽然这种关系也是辨证的，在一些具体的生活行为中个体感性往往要服从社会理性；但是从历史的角度看问题，从根本上说，不是、也不应该是个体感性服从社会理性，而是相反。必须赋于个体感性以高于社会理性的权威，这才是历史唯物论。在历史的变革时期，尤其如此。所谓历史的变革，就是社会生活对社会意识的变革，就是社会领域的实际对理论的变革。而文艺，只有把被颠倒了的个体感性与社会理性的关系重新颠倒过来，才能真正走向

生活现实、走向自己的新生。

三、向新的社会理性的升华

个体感性的高扬，个体感性与社会理性的关系的颠倒，并不意味着根本排斥社会理性。实质上，这是对已经落后于生活现实的传统社会理性的反抗，向合乎发展了的生活现实的新的社会理性的升华。

对情的执着未有过于汤显祖者。而汤显祖在《学余园初集序》(卷 31)中谈到文艺创作时说："昔人常因其情之卓绝而为此，固足以传；通之以才而润之以学，则其传滋甚。"自己虽一生从事文艺创作，"然反复自循，终无可自好为成者。"为什么呢？"以吾之情，不减昔人；将才与学，不能有加于今之人也与。"最后感叹道："嗟夫！风烟草树山川愉愠之情，得者居者各得而习之；至若铺张摘抉时物之精荧、人生之要妙，尽取而凑其情之所得至者，虽学士大夫或拄口 咄舌而 不能吐一字。"的确，人多有情，"风烟草树山川愉愠之情"皆可感之；"情之卓绝"，文亦足传；但真正优秀的文艺作品不能只有卓绝之情，还应当包含卓越之识，这就需要"学"。所谓"时物之精荧、人生之要妙"，就是指世界与人生的真谛。上面这些话从昔人讲到自己，再扩展为普遍规律，满怀对新理性的渴求。他在《王季重小题文字序》中还明确指出，即使有文学创作的天赋，如果"生于隐屏，山川人物、居室游御、鸿显高壮、幽奇怪侠之事，未有睹焉"，这种天赋也会枯萎；因为"神明无所练濯，胸腹无所厌余，耳目既吝，手足必蹇。"

袁宏道似乎也是排斥一切社会理性对个体感性的干预的，但他所说的是：

> 善画者，师物不师人；善学者，师心不师道；善为诗者，师森罗万象不师先辈。法李唐者，岂谓其机格与字句哉？法其不为汉、不为魏、不为六朝之心而已，是真法者也。(卷 18

《叙竹林集》)

这里所谓"人"、所谓"道"、所谓"先辈",都是指前人已有之成说,即传统的社会理性。但是"不师"这些东西并不是一无所师,恰恰是为了"师物"、"师心"、"师森罗万象"。"物"与"森罗万象"就是指客观世界,"心"不过是指自己对客观世界的独立思考。显然,有"人"、"先辈"之类障蔽于心,就不能直接地面对不断变化的客观世界;排除这些东西,正是为了重新认识世界、获得新的理性。

至于李贽,则更不待言。他跳出了那陈陈相因的、已经成为"假人之渊薮"的"闻见道理"的泥潭,回到了坚实可靠的世界人生的大地,虚心体察百姓日用之"迩言",亲身经历社会事变之真相,原情论势,彻底深思,建立了一套以"穿衣吃饭即是人情物理"为纲领的精深而独到的社会理论,完成了中国封建社会末期最先进的理论创造。如其所说:"夫私者,人之心也。人必有私,而后其心乃见;若无私,则无心矣。如服田者,私其秋之获,而后治田必力。居家者,私积仓之获,而后治家必力。为学者,私进取之获,而后举业之治也必力。故官人而不私以禄,则虽召之必不来矣;苟无高爵,则虽劝之必不至矣。虽有孔子之圣,苟无司寇之住、相事之摄,必不能一日安身于鲁也,决矣。此自然之理,必至之符,非可以架空而臆说也。然则为无私之说者,皆画饼之谈,观场之见,但令隔壁好听,不管脚根虚实,无益于事,只乱聪耳,不足采也。"(《藏书》卷32《德业儒臣后论》)其拨开传统观念之迷雾、追求现实人生之真谛的务实精神,跃然纸上。故焦竑在为他的《藏书》作序的时候写道:"听其言冷冷然,尘土俱尽,而实本人情、切物理,一一当实不虚。"(《藏书序》)

上述所有这些情况都表明,个体感性的高扬,个体感性与社会理性的关系的颠倒,同时就是新的社会理性的萌生。这种新的社会理性,就是作为新的社会现实与个体感性的升华的启蒙理

性。

文艺是个体感性与社会理性的统一。但是社会生活是发展的，个体感性与社会理性也处在或快或慢的运动中，因而这种统一也只能是动态的、不断被打破又不断重新建立的统一。由于个体感性与社会生活有着最为直接、最为密切的联系，个体感性与社会理性的统一的动态过程往往表现为个体感性对传统理性的突破、以打破旧的统一，和个体感性向新的理性的升华、以重建新的统一。而这种新的统一的建立就是新的文艺的诞生。

第二节　性灵对格套的突破

古与今、雅与俗、法与才的关系问题，是中国古代文艺界长期讨论的问题，尤其是明代文坛上激烈论争的问题。这三个问题可以归结为一个问题，即创作自由与古典规范的关系问题。在传统的文艺观念中，古典规范具有不容置疑的权威，违背了古典规范就不成其为文。故而以古律今、以雅黜俗、以法缚才是根深蒂固的思想倾向。只有到了明后期的文艺启蒙思潮，才提出"宁今宁俗"、"我自为我"的主张，破除了古典规范的绝对权威，高高举起了创作自由的旗帜。

一、古与今

中国是个崇拜古训的国家。孔子"述而不作，信而好古"(《论语·述而》)的遗言，几乎成了文人学子的座右铭。就文艺创作而言，许多人以为古人已经为后代确立了至高无上又至备无缺的典型，失去古范就无以为文。而且愈到后来，封建社会的生命力愈弱，文学艺术的创造力也愈衰，崇古病也愈重。宋人黄庭坚已有"取古人之陈言入于翰墨，如灵丹一粒，点铁成金"(《答洪驹父

书》)的妙论;至明代前后七子便大张旗鼓地宣扬起"文必秦汉,诗必盛唐"(《明史·文苑传》)了。文艺启蒙思潮紧接在前后七子的文艺复古思潮之后,在其最显著的标志上,就是从破除这种崇古病开始的。

率先举起反复古主义旗帜的,就是文艺启蒙思潮的先驱者徐渭。徐渭紧紧抓住文学的内在的审美特质,痛斥了复古主义者拘泥外在的体格声调的谬误。这种内在的审美特质,一是真情。徐渭说:

> 古之诗本乎情,非设以为之者也。是以有诗而无诗人。迨于后者,则有诗人矣。乞诗之目多至不可胜应,而诗之格亦多至不可胜品。然其于诗,类皆本无是情,而设情以为之。夫设情以为之者,其趋在于干诗之名。干诗之名,其势必至于袭诗之格而剿其华词。审如是,则诗之实亡矣。(卷十九《肖甫诗序》)

诗之作,本来是为了抒发自己的真情,而不是为了合乎某种体裁、品格,以取得诗人的名誉;诗的体裁、品格和诗人的名誉是有了诗之后自然产生的。而后人却把这种关系颠倒了过来,写诗就是为了作诗人,为了作诗人就去追求合乎某种体裁、品格;那么作为诗的内在特质的情呢?就只好"本无是情,而设情以为之"了。"审如是,则诗之实亡矣。"二是"兴",即文艺作品使人感动兴起的审美效应。徐渭说:

> 夫词其始也,而贵于词者曰兴也。故词,一也;古之字于词者如彼而人兴,今之字于词者如此而人亦兴。兴一也而字二耳。……故夫诗也者,古《康衢》也,今渐而里之优唱也;古《坟》也者,今渐而里唱之所谓宾之白也。悉时然也,非可不然而故然之也。故夫作文与诗也者,则《坟》与宾、《康》与里何可同日语也?至兴,则文固不若宾、康不胜里也。非独小

人然，大人固且然也。今操此者，不务此之兴，而急彼之不兴，此何异夺裘葛以取温凉、而取温凉于兽皮也、木叶也？曰“为其为古也”，惑亦甚矣。……而乃忘其彼之古者即我之今也。（卷17《论中·四》）

文艺作品的基本功能就是使人“兴”，就是使人感动兴起，获得审美享受。不能使人“兴”就没有审美价值，就不是真正的文艺作品。文学的外在形式如语言、体格等是一定要随着时代的变化而变化的，只有这样才能保持文学的使人“兴”的内在审美特质，才能使文学成其为文学。这正是以其外在形式之变而保其内在特质之不变。徐渭所阐述的就是这个道理。他举例说，《康衢》那样的古歌已变为今天里巷中的小曲，《坟》那样的古文已变为今天里巷小曲中的宾白；如果说《康衢》、《坟》那样的作品曾经使古人“兴”的话，那么就只有变为今天的里巷小曲及其中的宾白才能使今人“兴”。“悉时然也，非可不然而故然之也”。如果今天还要以《康衢》、《坟》为文学创作的榜样，那就是“不务此之兴，而急彼之不兴”，就等于夏天不穿葛而穿树叶、冬天不穿裘而披兽皮。盲目地以古为贵，“为其为古”就抱住不放，则愚不可及，“惑亦甚矣！”在徐渭看来，文学创作，只有真情和美感这两条原则是不能违背的，其余的一切都是可以、而且必须因时而变的。在他的思想里，绝没有古即高、今即卑的愚昧观念，任何传统规范都是可以、甚至必须突破的。

徐渭之后，李贽在古今问题上发表了更为激烈的意见。李贽有着透彻的历史发展观念。他认为：“若夫当行之言，则虽今日言之，而明日有不当行之者，而况千百世之上下哉？……故行随事迁，则言焉人殊，安得据往行以为典要、守前言以效尾生耶？（卷3《先行录序》）本于这种历史发展观念，他所向披靡地痛斥了文艺界贵古贱今的愚蠢偏见：“以今视古，古固非今；由后视今，今

复为古。”“故五言兴则四言为古，唐律兴则五言又为古。今之近体又以唐为古，则知万世而下复以我为唐无疑也。”（卷3《时文后序》）历史是奔流不息的长河，今日之古即往日之今，今日之今即来日之古。单以古今定优劣岂不纯粹是愚蠢吗？而且，李贽尖锐地指出，以古律今，阻挠历史长河的奔流，是注定要失败的：“不当时而作礼乐，生乎今之世反古之道也。”“如是而灾不及其身者，未之有也。”（《明灯道古录》）[①] 因此，他以“童心”说为理论基础，为文艺的发展打开了自由的大门：

> 天下之至文，未有不出于童心焉者也。苟童心常存，则道理不行，闻见不立，无时不文，无人不文，无一样创制体格文字而非文者。诗何必古《选》，文何必先秦，降而为六朝，变而为近体，又变而为传奇，变而为院本，为杂剧，为《西厢记》，为《水浒传》，为今之举子业，皆古今至文，不可得而时势先后论也。（《童心说》）

如前所述，李贽所说的“童心”就是人的现实生存的感性心灵。任何一个时代的真正的文艺，都是那个时代的人的现实生存的感性心灵的创造，都跳动着那个时代的人的现实生存的感性心灵。一颗被传统理性泡朽了的、麻木得不知斯世何世的心，除了腐朽的陈词滥调之外绝对创造不出任何真正的文艺。因此，一方面，“童心”自出之文就要求打破以往的规范，不断创新；另一方面，只要跳动着这样一颗“童心”，任何“创制体格文字”都可以成为“天下之至文”，“不可得而时势先后论也”。“童心”是文艺作品的生命，也是文艺发展的动力。“童心”赋予了文艺创作以充分创新的权力，也赋予了文艺发展以无限广阔的前景。这就是“童心”说在文艺发展问题上的意义。

---

① 《明灯道古录》，见明顾大韶校刊本《李氏文集》卷18、19。

建立了彻底而系统的文艺发展论，从而淋漓尽致地批判了文艺复古主义的，是袁宏道。袁宏道有着中国古代难得的真正意义上的时间意识。他认为世间一切都是时间中的存在，而时间“如驶水流”，“顷刻不停”，“前水非后水”，“前后不相到”《卷44《德山麈谈》》。袁宏道又有着青年改革家的那种喜新厌旧、旗帜鲜明的精神素质。尝谓：“慨摹拟之流毒，悲时论之险狭，思一易其弦辙”《《与冯诗郎座主》》。这些特点成就了他在文艺发展问题上的杰出建树。首先，他把文艺打入社会历史之流中，强调“世道既变，文亦因之”。《与江进之》(卷11)写道：

> 古之不能为今者也，势也。……譬如《周书》《大诰》》、《多方》等篇，古之告示也，今尚可作告示不？《毛诗》《郑》、《卫》等风，古之谣词媒语也，今人所唱[银柳丝]、[挂枝儿]之类可一字相袭不？世道既变，文亦因之。今之不必摹古者也，亦势也。……人事物态，有时而更；乡语方言，有时而异。事今日之事，则亦文今日之文而已矣。

《雪涛阁集序》(卷18)又说：

> 文之不能不古而今也，时使之者。妍媸之质，不逐目而逐时。是故草木之无情也，而鞓红、鹤翎不能不改观于左紫、溪绯。唯识时之士为能堤其溃而通其所必变。夫古有古之时，今有今之时，袭古人语言之迹而冒以为古，是处严冬而袭夏之葛者也。

所谓文，就是运用语言的工具表达人们现实的思想感情。而“人事物态，有时而更；乡语方言，有时而异”，无论人们的思想感情还是语言工具都是随着时代而不断变化的。因而古之《周书》已经不能作为今之告示，古之《毛诗》也已无法传达今人之情。那么出路何在？唯一的出路就是“堤其溃而通其所必变”，即审时度势，及时地变旧创新。这就是袁宏道上面两段话所阐述的基本观

点。其次，他还揭示了文艺内部的矛盾运动，提出“法因于敝而成于过”。即《雪涛阁集序》所说：

> 夫法因于敝而成于过者也。矫六朝骈丽饤饾之习者，以流丽胜。饤饾者，固流丽之因也。然其过在轻纤，盛唐诸人以阔大矫之。已阔矣，又因阔而生莽。是故续盛唐者，以情实矫之。已实矣，又因实而生俚。是故续中唐者，以奇僻矫之。然则其境必狭而僻，则务为不根以相胜，故诗之道至晚唐而益小。有宋欧、苏辈出，大变晚习，于物无所不收，于法无所不有，于情无所不畅，于境无所不取，滔滔莽莽，有若江湖。……然其敝至以文为诗，流而为理学，流而为歌诀，流而为偈颂，诗之敝又有不可胜言者矣。

这段话从六朝讲到宋，阐明了在文学发展中因旧生新、由新而旧的辨证过程。每个历史时期的新文学都是在克服旧文学之弊的过程中产生的，新文学之法得之于旧文学之弊，所以说“法因于敝”。但正因为新文学是为矫旧文学之弊而出现的，它的新法之中也就存在着另外一种片面性。当新文学取代了旧文学获得了成功之后，这种片面性就成了一种新的弊病，就需要有更新的文学来矫正它了，所以说是“成于过”。因此，文艺的历史是一部永不停止的螺旋式前进的历史。在这里，一切都是相对的，没有绝对的优劣；一切都是暂时的，没有永恒的存在。这个文艺内部的矛盾运动同样否定了把文封闭于秦汉、把诗封闭于盛唐的复古主义偏见。再次，他指出了文艺的价值的时代性，认为“各极其变，各穷其趣，所以可贵”。一个时代的文艺，唯具有自己的独特面貌，才有自己的独特价值；如果悉以前代为法，面貌雷同，还有什么存在的必要？故袁宏道说：

> 盖诗文至近代卑极矣。文则必欲准于秦汉，诗则必欲准于盛唐，剿袭模拟，影响步趋。见人有一语不相肖者，则共指

以为野狐外道。曾不知文准秦汉矣，秦汉人曷尝字字学《六经》欤？诗准盛唐矣，盛唐人曷尝字字学汉魏欤？秦汉而学《六经》，岂复有秦汉之文？盛唐而学汉魏，岂复有盛唐之诗？唯夫代有升降，而法不相沿，各极其变，各穷其趣，所以可贵，原不可以优劣论也。（卷4《序小修诗》）

而且，按照这种以前律后、以古律今的逻辑，就只有最早的文艺才是合格的；而最早的文艺又是从非文艺中发展出来的，这样整个一部文艺史也就扫地而光了。故袁宏道又说：

大抵物真则贵，真则我面不能同君面，而况古人之面貌乎？唐自有诗也，不必《选》体也。初、盛、中、晚自有诗也，不必初、盛也。……今之君子，乃欲概天下而唐之，又且以不唐病宋。夫既以不唐病宋矣，何不以不《选》病唐、不汉魏病《选》、不《三百篇》病汉、不结绳鸟迹病《三百篇》耶？果尔，反不如一张白纸，诗灯一派扫土而尽矣。（卷5《与丘长孺》）

袁宏道也不是绝对地反对学习前代，但他认为学习前代应首先学习前代那种自我作古的创新精神："唐人妙处，正在无法耳。如六朝、汉魏者，唐人既以为不必法；沈、宋、李、杜者，唐人虽慕之，亦决不肯法。此李唐之所以度越千古也。"（卷21《答张东阿》）"法李唐者，岂谓其机格与字句哉？法其不为汉、不为魏、不为六朝之心而已。是真法者也。"（《叙竹林集》）学习这种自我作古的创新精神，就是要"各极其变，各穷其趣"，努力创造出适合时代需要的新形式，充分表现出自己时代的新内容，以鲜明的时代个性在历史上放出独特的光辉。这是袁宏道的文艺发展论的最后归宿。

古与今，文艺启蒙思潮的理论家们是明确坚定地站在今，即现时代的立场上的。

二、雅与俗

"雅"是"古"的固有含义，故昔人常称"古雅"。而明代后期之所谓"今"就包括"俗"，甚至在很大程度上就是"俗"。这样，雅俗问题就成了古今问题中一项具有特殊意义的内容。反对以古律今者，往往同时也反对以雅鄙俗。

第一个从理论上彻底批驳以雅鄙俗的，还是徐渭。他主要是谈戏曲。南戏是在村坊小曲的基础上发展起来的市民通俗文艺。因而许多正统封建文人轻视它，还有一些人则要改造它，使它"雅"化。徐渭相反，他热情地肯定它的"俗"，而且保护它的"俗"。当有人以北曲为正宗、攻击南戏为"妄作"的时候，徐渭说："或者非之，以为妄作，试问[点绛唇]、[新水令]是何圣人著作？"(《南词叙录》)北曲[点绛唇]、[新水令]等原亦起于民间，但至此时已经有了数百年的资格而且已经相当地雅化了，便获得了曲坛正宗的地位。故徐渭如是说。当有人认为南曲不合乎传统的宫调，特制"南九宫"，要用传统的宫调规范南曲的时候，徐渭又说：

> 永嘉杂剧(按：即南曲)兴，则又即村坊小曲而为之，本无宫调，亦罕节奏，徒取其崎农市女顺口可歌而已。谚所谓随心令者，即其技欤。间有一二叶音律，终不可以例其余，乌有所谓"九宫"？……多见其无知妄作也。(《南词叙录》)

他就是要维护南曲"即村坊小曲而为之"、"徒取其崎农市女顺口可歌"的音乐本色。当有人认为南曲鄙野浅俗，以诗词乃至八股文搀入其中，欲使其"文"起来的时候，徐渭批判道：

> 以时文为南曲，元末、国初未有也。其弊起于《香囊记》。《香囊》乃宜兴老生员邱文明作，习《诗经》，专学杜诗，遂以二书语句勾入曲中，宾白亦是文语，又好用故事作对子，最为害事。夫曲本取于感发人心，歌之使奴、童、妇女皆喻，乃为得体。经、子之谈，以之为诗且不可，况此类耶？直以才情见少，未免辏补成篇。吾意：与其文而晦，曷若俗而鄙之易晓

也？（同上）

徐渭就是要维护南曲家常自然、通俗易懂的文学本色，以便“歌之使奴、童、妇女皆喻”。可见，徐渭是坚决反对把南曲拉入正统封建文学的“雅”的歧途，全面维护南曲作为市民文艺的“俗”的特征的。但是，徐渭所维护的“俗”，并不是俚俗、浅俗、庸俗，而是一种俗而美的“俗”。所以他又提出：

> 语入要紧处，不可着一毫脂粉。越俗、越家常，越警醒，此才是好水碓，不杂一毫糠衣，真本色。若于此恶缩打扮，便陡分该婆婆犹作新归少年闲趋，所在正不入老眼也。至散白与整白不同，尤宜俗、宜真，不可着一文字，与扭捏一典故事，及截多补少促作整句。锦糊灯笼，玉镶刀口，非不好看，讨一毫明快不知落在何处矣。此皆本色不足，仗此小做作以媚人，而不知误入野狐，作娇冶也。（《佚草》卷2《又题昆仑奴杂剧后》）

> 凡语入紧要处，略着文采，自谓动人，不知减却多少悲欢。此是本色不足乃有此病。……点铁成金者，越俗越雅，越淡薄越滋味，越不扭捏动人越自动人。（《佚草》卷2《又题昆仑奴杂剧后》）

俗不等于美。但民间戏曲作为大众通俗文艺，就应该在俗的基础上建立自己的特殊的审美形态。徐渭的上述言论所提出的，就是这样的要求。真是美的前提，徐渭首先强调，对于这种文艺说来，只有俗才能保其真，应该以俗求真。“越俗、越家常，越警醒”，“锦糊灯笼，玉镶刀口，非不好看，讨一毫明快不知落在何处”，“略着文采，自谓动人，不知减却多少悲欢”等等，都是此意。这种文艺就只能靠本色家常动人，而不能靠“文采”动人。徐渭同时也指出，对于这种文艺说来，只有俗才能成其美，应该以俗求美。“仗此小做作以媚人，而不知误入野狐，作娇冶也”，就是指出这种文

艺如果靠修饰、藻绘以求美便是步入歧途，只会不伦不类、适得其反。“越俗越雅，越淡薄越滋味，越不扭捏动人越自动人”，则是说这种文艺的“滋味”只能从本色家常、自然朴素中得来。“滋味”就是美，而且是内在的神韵意味之美。俗，真，美；以俗为基础，俗中求真，俗与真中求美；在俗的基础上实现俗、真、美的统一。这就是徐渭所提倡的俗的审美形态，就是俗文艺应该而且可以达到的审美形态。

李贽说：苟童心常存”，“无一样创制体格而非文者”，所举的“传奇”、“院本”等“创制体格”就属于俗文艺。而且他所注重的“创制体格文字”主要就是指戏曲、小说等俗文艺。李贽热情赞扬了这类俗文艺的思想价值和艺术价值，为这类俗文艺的流传和发展作出了不可磨灭的贡献。如《拜月》(卷 4)题词云：“此记……自当与天地相终始，有此世界即离不得此传奇。”就是说此等作品凝聚了人生的精髓，揭示了世界的真谛，故当如天地之不朽。又如《红拂》(卷 4)题词云：“此记关目好，曲好，白好，事好。……孰谓传奇不可以兴、不可以观、不可以群、不可以怨乎？饮食宴乐之间起义动慨多矣。今之乐犹古之乐，幸无差别视之其可！”就是说这类描写人们日常生活的通俗文艺同样具有重大的社会意义，并不因其题材之小而稍为逊色。“今之乐犹古之乐，幸无差别视之其可”，则果断地否定了以古今、雅俗分高低的偏见，把俗文艺举上了与雅文艺平起平坐的地位。

袁宏道的文艺理论主要是谈诗文，但他实际上是以小说和市井民歌为最优秀的诗文作品的。他从董其昌那里借得半部《金瓶梅》，立即边看边抄，并迫不及待地写信给董其昌说：“《金瓶梅》从何得来？伏枕略观，云霞满纸，胜于枚乘《七发》多矣。后段在何处？抄竟当于何处倒换？”(卷 6《与董思白》)枚乘为汉代文章大家，《七发》为古代文章名篇，这里却被贬到了《金瓶梅》之

下。又如他评《水浒传》说：

> 少年工谐谑，颇溺滑稽传。后来听《水浒》，文字益奇变。《六经》非至文，马迁失组练。一雨快西风，听君酣舌战。（卷9《听朱先生说水浒传》）

所谓"文必秦汉"，主要就是尊《六经》、《史记》。这是一般人心目中的文章的最高典范。而这里袁宏道却把《水浒传》抬到了他们之上。又如评市井民歌说：

> 吾谓今之诗文不传矣。其万一传者，或今闾阎妇人孺子所唱[劈破玉]、[打草杆]之类，犹是无闻无识真人所作，故多真声，不效颦于汉魏，不学步于盛唐，任性而发，尚能通于人之喜怒哀乐、嗜好情欲，是可喜也。（卷4《序小修诗》）

这段话就写在前面讲古今问题时引述过的"各极其变，各穷其趣，所以可贵"那段话的后面。可见，在袁宏道的心目中，只有[劈破玉]、[打草杆]这样的无名氏的市井民歌才是明代的真诗，才是"极其变"、"穷其趣"、代表明代诗歌最高成就的作品。因此，这类市井民歌就是他学习的榜样，也就是他的文学改革所要达到的目标：

> 近来诗学大进，诗集大饶，诗肠大宽，诗眼大阔。世人以诗为诗，未免为诗苦；弟以[打草杆]、[劈破玉]为诗，故足乐也。（卷11《与伯修》）

这就完全颠倒了雅文学与俗文学的地位，变为以俗为高、以俗为归了。

在明代的特殊的历史条件下，雅俗问题并不是一般的文人文艺与民间文艺的关系问题。从实质上说，当时的"雅"，就是正统封建文艺；当时的"俗"，就是新兴市民文艺。它们分属于两个具有远为深刻的历史差别的文艺世界和审美世界。文艺启蒙思潮的理论家们，不仅倡导新兴市民文艺，而且在很大程度上是以

这种新兴市民文艺为实践基础提出他们的理论的。因此，他们的文艺启蒙理论同这种新兴市民文艺有着内在的、历史的一致性。发动文艺启蒙，倡导市民文艺，是为了达到同一个目的，即开拓个崭新的文艺世界和审美世界。

三、法与"我"

以今反古，以俗抗雅，都是为了挣脱传统文艺规范的束缚，获得文艺创作的自由。而文艺创作归根结底是艺术家个人的心灵创造，所以创作自由与传统规范的斗争归根结底还是艺术家个人的才情与一切外在的文艺规范的斗争。这就是才与法、心与法、即"我"与法的关系问题。古今问题、雅俗问题最后也要落实到这个问题。

文艺创作似乎必须符合某种传统规范，"某篇是某体"，"某句似某人"，否则即被摈弃于文苑之外。徐渭对这种现象极其反感，斥责为"鸟学人言"：

> 人有学为鸟言者，其音则鸟也，而性则人也。鸟有学为人言者，其音则人也，而性则鸟也。此可以定人与鸟之衡哉？今之为诗者，何以异于是。不出于己之所自得，而徒窃人之所尝言，曰某篇是某体，某篇则否；某句似某人，某句则否。此虽极工，逼肖而已，不免于鸟之为人言矣。（卷19《叶子肃诗序》）

很显然，徐渭是提倡"出于己之所自得"、而不窃"人之所尝言"的，就是要求解除传统规范的约束，成就个性化的自己。他说著诗文要"师心横纵，不傍门户"（《逸稿》卷16、《跋田生诗文后》），作书法要"出乎己而不由乎人"）《佚草》卷2《跋张东海草书千文卷后》）。而他自己之绘画，则是"从来不见梅花谱，信乎拈来自有神"（卷11《题画梅之二》）。他的艺术创作，无论诗、文、书、画、戏曲，的确都是眼空千古，独立一时，只是他自己，既不似某体，更

不似某人。

李贽认为文艺创作之妙只在于“得心应手”，沛然而出，一切法度、规格都不足以论“天下之至文”。《琴赋》(卷5)云：“盖自然之道，得心应手，其妙固若此也。”《杂说》(卷3)写道：

> 追风逐电之足，决不在于牝牡骊黄之间；声应气求之夫，决不在于寻行数墨之士；风行水上之文，决不在于一字一句之奇。若夫结构之密、偶对之切、依于理道、合乎法度、首尾相应、虚实相生，种种禅病皆所以语文，而皆不可以语于天下之至文也。

“结构之密、偶对之切、依于理道、合乎法度”等所谓“种种禅病”，几乎囊括了一切诗格文法。这些都是所谓作文秘诀。但真正优秀的文学作品决不是此类秘诀的产物，而是“得心应手”、沛然而出的自由创造。李贽就是号召人们蔑视一切法度、规格，充分发挥自己的才情。

徐渭提倡“师心横纵”，李贽提倡“得心应手”，而汤显祖又提出了“灵心”、“灵性”。这就加强了文艺创作所必须的天才、灵气、灵感的分量，为艺术家的创造之心插上了自由飞翔的翅膀。他说：

> 天下文章所以有生气者，全在奇士。士奇则心灵，心灵则能飞动，能飞动则上下天地，来去古今，可以屈伸长短，生灭如意，如意则可以无所不如。彼意天地古今之意而不能皆如者，不能自如其意者也。不能如意者，意有所滞、常人也。(卷32《序丘毛伯稿》)

“奇士”与“常人”的不同就在于“心灵”。“心灵”就是能够“上下天地，来去古今”地自由飞翔，汇“天地古今之意”以“自如其意”。这才会有生气盎然的文艺作品。汤显祖提出“灵”，就是要强调艺术家的心灵自由。在他看来，有了这种无所滞碍的心灵自由，才有

真正的文艺创作。故曾反复申说:"其人心灵,能出于微眇,故其变动有象,常鼓舞而尽其词。"(《序丘毛伯稿》)"心含灵粹,而英华外粲,行则有度,言则有音。"(卷37《秀才说》)这种灵心、灵性,对艺术家自己来说,是艺术创造的能力;对于社会外界来说,就成了反抗世俗之见、进行自由创作的权力。汤显祖云:

> 世界惟拘儒老生不可与言文。身多未闻,目多未见,而出其鄙委牵拘之识,相天下文章,宁复有文章乎?予谓文章之妙不在步趋形似之间。自然灵气,恍惚而来,不思而至,怪怪奇奇,莫可名状,非物寻常得以合之。苏子瞻画枯株竹石,绝异古今画格,乃愈奇妙。若以画格程之,几不入格。(卷32《合奇序》)

文艺作品作为艺术家的"自然灵气"的神奇创造,它既可超出现实世界的常理,亦可超出文艺匠人的常格,因此根本就不能以常理、常格来评论。这样就剥夺了"拘儒老生""出其鄙委牵拘之识""相天下文章"的资格,捍卫了艺术家的自由创作的权力。而且,汤显祖还特别指出,这种灵心、灵性正是传统习俗、规范的对立物,所以这种灵心、灵性的自由创作就是要同一切传统习俗、规范"决裂"。《合奇序》写道:"夫使笔墨不灵,圣贤减色,皆浮沉习气为之魔。士有志于千秋,宁为狂狷,毋为乡愿。"《张元长噓云轩文字序》(卷32)又写道:

> 天下大致,十人中三四有灵性,能为伎巧文章。竟百十人乃至千人无名能为者,则乃其性少灵者与?老师云:性近而习远。今之为士者,习为试墨之文;久之,无往而非墨也。犹为词臣者,习为试程;久之,无往而非程也。宁惟制举之文,今勉强为古文词诗歌,亦无往而非墨程也者。则岂习是者必无灵性与?何离其习而不能言也?夫不能其性而但言习,则必有所有余。余而不鲜,故不足陈也。犹将有所不足,

所不足者，又必不能取引而致也。盖十余年间，天下始好为才士之文。然恒为世所疑异，曰："乌用是决裂为？文故有体。"嗟！谁谓文无体耶？观物之动者，自龙至极微，莫不有体。文之大小类是。独有灵性者自为龙耳。

这段话的前一半是说，有灵性者之所以未能以文成名，就是因为自幼习为各种官样程式文字，久而久之心性便为程式所缚，"无往而非程墨"，不再能自由飞翔，也就不再能自由创造了。后一半是说，文艺启蒙思潮兴起之后，一些文学家冲破了传统规范的束缚，凭自己的才情自由创作；而世俗之辈却视为怪异，谓不合文体。对此，汤显祖的回答是：谁说文没有体了？但体有大小高下之分，犹如动物皆不能无体，而龙之体与虫之体决不可同日而语；独有灵性者自为之文，才是文中之龙。"独有灵性者自为龙身"这句话，鲜明地表达了汤显祖对"我"与法的问题的观点：要说"决裂"的话，就是要同传统的格法"决裂"；只有个人"灵性"的自由创造，才能写出天下之至文。

从徐渭开始的这股反抗传统的文艺规范、争取个人的创作自由的潮流，到袁宏道达到了高峰。袁宏道之所以能够把这股潮流推向高峰，是因为他有着异常强烈的个性解放思想。他认为万事万物，其存在价值仅在于个性："天下之物，孤行则必不可无；必不可无，虽欲废焉而不能。雷同则可以不有；可以不有，则虽欲存焉而不能。"（卷4《序小修诗》）缘此以论文艺，便是评袁中道的作品的下面这段话：

大都独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆流出，不肯下笔。有时情与境会，顷刻千言，如水东注，令人夺魄。其间有佳处，亦有疵处。佳处自不必言，即疵处亦多本色独造语。然予极喜其疵处，而所谓佳者，尚不能不以粉饰蹈袭为恨，以为未能尽脱近代文人习气故也。（卷4《序小修诗》）

"情与境会，顷刻千言，如水东注"，则一切法度、格套都被荡涤一空了。"非从自己胸臆流出，不肯下笔"，就是但求表达出自己的心情。这就是"独抒性灵，不拘格套"。但最能反映这个口号的精神的还是后面的话。袁宏道最为欣赏的，不是"佳处"、而是"疵处"。因为"佳处""尚不能不以粉饰蹈袭为恨"，而"疵处"则多"本色独造语"。原来在他的心目中，"本色独造"才是文艺作品的最高价值。有此，虽疵亦佳；无此，虽佳亦疵。"独抒性灵，不拘格套"的精义，就在于提倡"本色独造"。所谓"独抒性灵，不拘格套"，所谓"本色独造"，要点有二。一是真：

> 大概情至之语自能感人，是谓其诗可传也。而或者犹以太露病之；曾不知情随境变，字逐情生，但恐不达，何露之有？且《离骚》一经，忿怼之极。党人偷乐，众女谣啄，不揆中情，信谗赍怒，皆明示唾骂，安在所谓怨而不伤者乎？穷愁之时，痛哭流涕，颠倒反复，不暇择音。怨矣，宁有不伤者？（卷4《序小修诗》）

"情至"就是真。要真就得"达"，无所谓"太露"。"怨而不伤"之类的传统格套就这样被否定了。二是新：

> 格套可厌，气习难除，非真正英雄不能于此出手，所谓日日新、又日新者也。（卷21《又答梅客生》）
>
> 文章新奇，无定格式，只要发人所不能发，句法、字法、调法一一从自己胸中流出，此真新奇也。（卷22《答李元善》）

既成"格套"，就已不新。"新奇"而成了一定的格式，也就无"新奇"可言了。所以严格地说，一切规范都是旧的。袁宏道就是要激励人们破除一切格套，大胆创新，独树一帜。作为一个锐意图新的文艺改革家，袁宏道的"独抒性灵，不拘格套"的观点是带着强烈的感情色彩表达出来的。《与张幼于》（卷11）一文这样写

道：

> 世人喜唐，仆则曰唐无诗。世人喜秦汉，仆则曰秦汉无文。世人卑宋黜元，仆则曰诗文在宋元诸大家。昔老子欲死圣人，庄子讥毁孔子，然至今其书不废。荀卿言性恶，亦得与孟子同传。何者？见从己出，不曾依傍半个古人，所以他顶天立地，今人虽讥讪得，却是废他不得。不然，粪里嚼渣、顺口接屁，仗势欺良，如今苏州投靠家人一般。记得几个滥熟故事，便曰博识。用得几个现成字眼，亦曰骚人。计骗杜工部，囤扎李空同。一个八寸三分帽子，人人戴得。以是言诗，安在而不诗哉！不肖恶之深，所以立言亦自有矫枉之过。

他就是要旗帜鲜明，不仅不回避“矫枉之过”，甚至有意来一点“矫枉之过”。说这里没有一点片面性，不是事实。说这就是片面性，则混淆是非。无论怎样仇视片面性都不能不承认：正是这种强烈的感情色彩大大加强了他的理论的鲜明性，为他的文艺思想带来了一个青年文艺改革家的勃勃生气。“独抒性灵，不拘格套”也以此成了文艺启蒙思潮的最响亮的口号，为推动文艺革新发挥了巨大的作用。

第三节　冲突对和谐的挑战

中国古代以和谐为宇宙万物的最佳状态，也以和谐为文艺的最佳状态。从先秦典籍“乐从和”（《国语·周语下》）之类的言论起，在文艺的审美形态上就一直以和谐为美。虽然可以有阳刚与阴柔、“有我”与“无我”的区分，但必须遵守和谐的原则。以至于干脆把美等同于和、把和等同于美。是否只有和才美、不和就不美？在这个问题上真正打破以往的狭隘眼界，提出相反的审美

观点，并且创造了新的审美形态的，也是明代后期的文艺启蒙思潮。文艺启蒙思潮所追求的，是冲突的美。

一、激情的爆发

袁宏道称徐渭之诗云："其胸中又有一段不可磨灭之气，英雄失路、托足无门之悲，故其为诗如嗔如笑，如水鸣峡，如种出土，如寡归之夜哭，羁人之寒起。"（卷19《徐文长传》）徐渭自己论作画，亦云："葫芦依样不胜揩，能如造化绝安排。不求形似求生韵，根拨皆吾五指栽。胡为乎区区枝剪而叶裁？君莫猜，墨色淋漓两拨开。"（卷5《画百花卷与史甥》）徐渭终生牢骚困苦、忧愤时事，"其感慨激烈之意，悲于击筑，痛于吞炭"（张汝霖《刻徐文长佚书序》）。他的文艺作品显然都是他的激情的爆发的产物。

更为鲜明地把真正的文艺视为激情的爆发的，是李贽。他说：

> 且夫世之真能文者，比其初皆非有意于为文也。其胸中有如许无状可怪之事，其喉间又时时有许多欲语而莫可所以告语之处。蓄极积久，势不可遏。一旦见景生情，触目兴叹，夺他人之酒杯，浇自己之垒块，诉心中之不平，感数奇于千载。既已喷玉唾珠，昭回云汉，为章于天矣，遂亦自负，发狂大叫，流涕恸哭，不能自止。宁使见者闻者切齿咬牙、欲杀欲割，而终不忍藏于名山，投之水火。（卷3《杂说》）

胸中"有如许无状可怪之事"，喉间"又时时有许多欲语而莫可所以告语之处"，"蓄极积久，势不可遏"，这就是涨满心中的激情。"一旦见景生情，触目兴叹，夺他人之酒杯，浇自己之垒块"，就是这种激情的爆发。李贽认为凡"世之真能文者"，都是出于这种激情的爆发。这个意思，他曾反复申述过多次，如说："夫所谓作者，谓其兴于有感而志不容已，或情有所激而词不克缓之谓也。"（《藏书·史学儒臣·司马迁》）"文非感时发己，或出自经画康

济，千古难易者，皆是无病呻吟，不能工。”（卷 2《复焦漪园》）

至汤显祖，又以“冲孔动楗而有厉风，破隘蹈决而有潼河”之类的比喻，强调了文艺创作的动因就是不可遏止的激情：

> 万物当气厚才猛之时，奇迫怪窘，不获急与时会，则必溃而有所发，遁而有所之。常务以快其蓄结，过当而后止，久而徐以平，其势然也。是故冲孔动楗而有厉风，破隘蹈决而有潼河，已而其音冷冷，其流纡纡。气往而旋，才距而安，亦人情之大致也。情致所极，可以事道，可以忘言，而终有所不可忘者，存乎诗歌序记词辩之间。（卷 30《调象庵集序》）

“奇迫怪窘”是指满腔激情所造成的强大的心理张力。这种激情不能得到适时的、顺畅的抒发，就一定会在某个时候像厉风冲孔、江河决堤那样爆发出来。爆发出来的，就是“诗歌序记词辩”之类的文艺作品。所以，汤显祖在评论别人的文艺作品时又说：“想其含吐挥设之际，思绪兴寄、云涌而兴，飚然而成，如万窍倏厉倏济，骚骚而于于。”（卷 32《金竺山房诗序》）

说到袁宏道，则前引“情至之语最能感人”，“穷愁之时，痛哭流涕，颠倒反复，不暇择音”，“有时情与境会，顷刻千言，如水东注，令人夺魄”（《序小修诗》）之类的话，毫无疑问也是以激情爆发之文为天下之至文的。完全可以说，整个明代后期的文艺启蒙思潮就是提倡激情的思潮，就是激情所掀起的思潮。

中国古代早有“发愤”著书、“不平则鸣”的文艺传统，自屈原、司马迁至韩愈连绵不绝。那么这里所说的激情同以往的“发愤”是什么关系？有什么区别？

应该承认，二者之间有着某种一脉相承的联系，后者可以视为前者的发展。袁宏道提倡“穷愁之时，痛哭流涕”、“怨矣，宁有不伤者”的时候，就曾引屈原为证。李贽评《水浒传》，也曾绍述司马迁“发愤”之说：“太史公曰：‘《说难》、《孤愤》，圣贤发愤之所作

也。'由此观之，古之圣贤，不愤则不作矣。不愤而作，譬如不寒而颤、不病而呻吟也，虽作何观乎？《水浒传》者，发愤之所作也。"（卷3《忠义水浒传序》）他的那条"兴于有感而志不容已"、"情有所激而词不克缓"的创作原则，就是在论司马迁时提出来的。

但是，以往的所谓"发愤"并没有违背封建政治和道德的根本原则，并没有真正跃出传统社会理性的轨道，因而仍然是愤而不乱、动而中节的。如朱熹评屈原云：

> 原之为人，其志行或过于中庸而不可以为法，然皆出于忠君爱国之诚心。原之为书，其辞旨虽或流于跌宕怪神、怨怼激发而不可以为训，然皆发于缱绻恻怛、不能自已之至意。惟其不知学于北方，以求周公、仲尼之道，而独驰骋于变风、变雅之末流，以故醇儒庄士或羞称之。然使世之放臣屏子、怨妻去妇涕泣讴吟于下，而所天者幸而听之，则于彼此之间天性民彝之善岂不足以交有所发，而增乎三纲五典之重。（《楚辞集注序》）

"跌宕怪神、怨怼激发"自然不合乎"温柔敦厚"的圣训，但"忠君爱国"、"缱绻恻怛"却又正是人臣之至德。故此类作品虽似尖锐激烈，而实质上恰可"增乎三纲五典之重"，甚至起到一般"温柔敦厚"之作所起不到的作用。这里把屈原的作品归入"变风、变雅"一流，是很恰当的。《诗大序》所云"伤人伦之废，哀刑政之苛"、"发乎情，止乎礼义"，就是指变风、变雅而说的。"伤人伦之废，哀刑政之苛"就不免有愤激之情，但这种愤激之情只是出于"王道衰，礼义废，政教失"，即传统政治、道德原则的沦丧，而且正是为了"明乎得失"而恢复"旧俗"。这样的愤激之情于传统的社会理性、社会秩序何害之有？屈原之从"忠君爱国"、"缱绻恻怛"出发而至于"跌宕怪神、怨怼激发"，正属此流。司马迁称："《国风》好色而不淫，《小雅》怨诽而不乱。若《离骚》者，可谓兼之

矣。”(《史记·屈原贾生列传》)他所说的《国风》、《小雅》其实就是指的变风、变雅。他所提倡的“发愤”著书实际上也不出乎因“忠君爱国”、“缱绻恻怛”而至于“跌宕怪神、怨怼激发”的范围。至于韩愈,“不平则鸣”也好,“感激怨怼”也好,前提都是所谓“不悖于教化”:

> 所著皆约《六经》之旨而成文,抑邪与正,辩时俗之所惑,居穷守约。亦时有感激怨怼、奇怪之辞,以求知于天下,亦不悖于教化。妖淫、谀佞、涛张(按:意指虚狂放肆)之说,无以出乎其中。(《上宰相书》)

这就是以往的“发愤”说。在这种“发愤”说中,总有一个前提、一条不可跨跃的根本原则横在那里。这条原则就是历来所公认的“正”,也就是传统社会理想。故而愤怨是有的,但“怨诽而不乱”;情绪是激动的,但动而中节。这种“发愤”说基本上是儒家文艺思想。儒家之于情感状态,当然首先是提倡:温柔敦厚”、平和中庸,这是正例;但也为哀怨激动留下了一定的余地,此之为“变”,即变例。“发愤”说就属于此类变例。变例并不真正违背儒家“中和”的审美原则。所谓“中和”,不仅是指感情形式、感情的量,首先是指感情的内容、感情的质。忠君爱国、维护教化之情,再强也可以宽容。所谓“发乎情,止乎礼义”,就主要是针对感情的内容而言。当然质也制约着量,出自传统社会理性、捍卫现有社会秩序的情,再强也不至于乱。

而文艺启蒙思潮所提倡的激情就完全不是这样了。它冲垮了传统社会理性的堤防,掀天揭地,动而无节。在上面引述的徐渭、李贽、汤显祖、袁宏道的言论中,都丝毫没有什么前提条件、根本原则这样的意思,他们所要的那种激情正是以突破各种前提、摧毁一切原则为特征的,不如此就不是他们所要的那种激情,就不被他们看作激情。“冲孔动楗”、“破隘蹈决”,“常务以快

其蓄结，过当而后止”；“穷愁之时，痛哭流涕，颠倒反复，不暇择音”；“宁使见者闻者切齿咬牙，欲杀欲割”：这还有什么不可跨越的前提和原则？文艺启蒙思潮所提倡的激情，实质上是在历史的变革时期，先进的思想家和艺术家对新世界的渴望同现存的旧世界的尖锐冲突在他们心灵中的反映。如前所说，这些思想家和艺术家都是现实的叛逆者、或曰历史的先觉者。他们渴望着新世界，却面对着旧世界。现存的、虽然已经腐朽但依然遮天蔽日的旧世界，给了他们无比强大的精神压力；而渴望中的新世界，以它那已经被意识到了的历史合理性、和它那已经依稀可见的微弱而灿烂的曙光，也给了他们无比强大的反抗力量。这两种力量的剧烈冲突，就在他们的心中掀起了狂涛般的激情。对于他们说来，或者摧毁现存的旧世界，或者怀抱着对新世界的渴望与旧世界同归于尽，此外别无选择。这就是为什么徐渭“悲于击筑，痛于吞炭”，以至于以斧劈头、以锥刺耳；李贽觉得“胸中有如许无状可怪之事”、“喉间又时时有许多欲语而莫可所以告语之处”，一定要“昭回云汉，为章于天”；汤显祖亦云“奇迫怪窘，不获急于时会”。这种冲突同以往产生“发愤”说的冲突具有根本不同的性质。那是同一个世界、即同一种社会形态和思想体系内部的忠与奸、善与恶、或曰健康与不健康两种力量的冲突，而这是两个对立的世界、即两种对立的社会形态和思想体系之间的冲突。这种冲突具有远为深刻，远为严峻的历史意义，因而也具有远为剧烈、远为巨大的震动强度。冲突不同，产生的感情自然也不同。

总之，以往的“发愤”说所提倡的还是一种在传统社会理性制约下的动而中节的情，文艺启蒙思潮所提倡的则是一种冲决一切制约的动而无节的情。前者是要贯彻某种公认的原则，后者是要摧毁某种公认的原则。前者是为传统理性开拓世界，后者是为创造自己的世界。前者可以叫作热情，只有后者才是激情。

激情不足以创造一个新的现实世界，但却足以创造一个新的审美世界。

二、世界的降服

激情是一种心理力，一种最强大的心理力。对内，它可以融解意识中的一切，诸如善恶、是非之念，成败、得失之虑，方法、逻辑之思，把整个心灵变为激情浩荡的海洋。对外，它可以同化感觉到的一切，无论山川、草木，还是世态、人情，把整个世界化为"我"的无限广阔的心灵。一句话，狂涛般的激情可以把一切都卷入激情的狂涛。于是，一个新的世界被激情创造出来了。这是向激情降服了的世界，是一种特定的审美世界。其实，李贽所说的"一旦见景生情，触目兴叹；夺他人之酒杯，浇自己之垒块"，就是这个意思。"自己之垒块"，"我"之激情也；"他人之酒杯"，外在之世界也。

试想：徐渭的那些艺术作品，是不是现实世界向他的激情的降服？他作画，"信手拈来自有神"，"根拨皆吾五指栽"，这还不是要创造一个自己的世界吗？他画的《风竹》，"两竿梢上无多叶，何事风波满太空！（《逸稿》卷8）他画的《雪竹》，"独有一般差似我，积高千丈恨难消！"（同上）这还不是他的激情所改造了的世界吗？他曾评论一个人的绘画说：

> 余观梅花道人画竹，如群凤为鹘所掠，翎羽腾闪，捎捩变灭之诡，虽凤亦不得而知。而评者或谓之赝，岂理也哉！（卷20《书梅花道人竹谱》）

竹而"如群凤为鹘所掠"，"翎羽腾闪，捎捩变灭"，这与其说是现实世界的竹的真实，不如说是画家的心灵世界的激情的真实。"评者"拘泥于现实世界，"或谓之赝"；而徐渭所称赏者，恰在于激情对现实世界的降服。他画有一幅《墨牡丹》，题词云：

> 牡丹为富贵花主，光彩夺目，故昔人多以钩染烘托见

长。今以泼墨为之，虽有生意，终不是此花真面目。盖余本窭人，性与梅、竹宜，至荣华富贵，风若马牛，宜弗相及也。（《补编》）

不是要画出现实事物的真面目，就是要不画现实事物的真面目。自己穷愁困苦，愤激决裂，也要让"富贵花主"以泼墨之姿现身。这不正是强迫现实世界向激情降服，创造一个激情主宰的世界吗？

这种现实世界被激情所降服而形成的审美世界，在叙事文学中，往往就是奇僻荒诞的梦幻世界。梦幻世界是超现实的世界；正因为如此，它往往就是由激情所创造的世界。在这里，激情找到了它最合适的气候，世间一切都带着友好的神态来服从。文艺启蒙思潮的艺术家们大都酷喜奇僻荒诞的梦幻世界。如徐渭的杂剧名著《四声猿》，所写"皆人生至奇至怪之事，使世界骇咤震动者也"。这些"至奇至怪之事"所体现的，正是他的奇迫怪窘的激情；故被人比之为"腐史之列传，放臣之《离骚》"（均钟人杰《四声猿引》）。而这方面最突出的代表，是汤显祖。

所谓奇僻荒诞的梦幻世界，在中国古代文学中主要是两类，一类是志怪，一类是梦境。汤显祖之于小说，提倡志怪；而于戏剧，则多写梦境。

汤显祖云："小说家唯说鬼、说狐、说盗、说鲸、说雷、说水银、说幻术、说妖道士，皆厥体中第一义也。"（卷50《续虞初志》评语）为什么呢？因为"奇物足拓人胸臆，起人精神"（同上）。如说：

> 尝闻宇宙大矣，何所不有！宣尼不语怪，非无怪之可语也。乃龌龊老生辄云"目不睹非圣之说"抑何坐井观天耶？泥丸封口，当在斯辈。而独不观乎天之风月、地之花鸟、人之歌舞，非此不成其为三才乎？从来可欣、可羡、可骇、可愕之事，由曲士观之甚奇，由达人观之甚平。（卷50《艳异编序》）

或片纸短幅，寸人豆马；或长河巨浪，汹汹崩屋；或流水孤村，寒鸦古木；或岚烟草树，苍狗白衣；或彝鼎商周，丘索坟典：凡天地间奇伟、灵异、高朗、古宕之气，犹及见于斯编。（《合奇序》）

这就是说，正是那些奇僻荒诞、可骇可愕之事，才是宇宙的精华，才表现了宇宙间伟大崇高、磅礴激荡的真精神。汤显祖所向往的，就是这样的精神。而且，这种宇宙的真精神，其实就是人的真精神，就是人的那种愤世疾俗、慷慨激昂的情怀。即《点校虞初志序》（卷50）所说：

其述飞仙盗贼，则曼倩之滑稽；志佳冶窈窕，则季长之绛纱；一切花妖木魅，牛鬼蛇神，则曼卿之野饮。意有所荡激，语有所托归。律之风流之罪人，彼固歉焉不辞焉。

东方朔（字曼倩）在传说中以木星神主下游世间，运超人之智，为滑稽之言，实乃寓庄于谐，大有深意。马融（字季长）才高学富，为一代通儒，然达生任性，不拘儒者之节，常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐。石延年（字曼卿）胸怀大志，时人不能用，亦不屑以求合，遂从布衣野老，极饮大醉，歌吟笑呼，以释幽愤。传说中的此三人之狂放怪诞，皆含人所不到、亦人所不解之至意。汤显祖以之比拟传奇志怪小说，即在于说明，这类作品乃寄托愤懑、意远情深之作，“意有所荡激，语有所托归”。而且，这种精神又不仅是他人的精神，同时也是、甚至更是汤显祖自己的精神。他明言：只有在这样的作品中，才能获得感情的共鸣、找到人生的知己。《点校虞初志序》谈到，该书“以奇僻荒诞、若灭若没、可喜可愕之事，读之使人心开神释，骨飞眉舞。”《艳异编序》于此说得尤为详切：

吾尝浮沉八股道中，无一生趣。月之夕，花之晨，衔觞赋诗之余，登山临水之际，稗官野史，时一展玩。诸凡神仙妖

> 怪，国士名姝，风流得意，慷慨情深，语千转万变。靡不错陈于前，亦足以送居诸而破岑寂。……不佞懒如嵇，狂如阮，慢如长卿，迂如元稹。一世不可余，余亦不可一世。萧萧此君之外，更无知己。啸咏时每手一编，未尝不临文感慨，不能喻之于人。

这里所说的嵇康、阮籍、司马相如、元稹，皆是指传奇小说中的人物形象，与真人未必相合。这里所说的"懒"、"狂"、"慢"、"迂"，皆是指愤世疾俗之情。"一世不可余，余亦不可一世"，这不正是现实世界的叛逆者的反抗的激情吗？这样的激情到哪里去寻找自己的世界？显然不能到现实生活中去寻找，只能到奇僻荒诞的志怪小说中去寻找。它只有在这里才能找到知己，才能获得共鸣。这正说明，志怪小说的奇僻荒诞的世界是激情的世界，是现实事物向激情降服了的世界。

如果说志怪小说中的这个现实事物向激情降服了的世界，还是他人创造的、但经过了汤显祖的激情再创造的世界。他的戏剧作品，就完全是由他的激情所创造的他的激情的世界了。他的四部戏剧作品，都是写梦，故被称为"临川四梦"。他也以善于写梦著称于世。"梦生于情"(《赴帅生梦作》)，这些梦都是他的至情、激情的产物。"梦中之情何必非真"(《牡丹亭记题词》)，他所创造的梦境正是他的激情的最真切的表现。在《牡丹亭》中，"好紫嫣红开遍"的大好春光，触发了步入青春期的杜丽娘对幸福的爱情的向往。然而现实的处境却是："生于宦族，长于名门。年已及笄，不得早成佳配，诚为虚度青春，光阴如过隙耳。"随之因梦成梦，梦中遇到了翩翩少年柳梦梅，两人一见钟情。于是"转过芍药栏前，紧靠着湖山石边"，得以遂情如愿。这时又有花神出现了。这位梦境中的神仙，对于杜柳之幽会野合这种在当时的现实世界中绝对被认为伤风败俗的事情，不仅未加干扰，反而说：

杜小姐游春感伤，致使柳秀才入梦。咱花神专掌惜玉怜香，竟来保护他。要他云雨十分欢幸也。（以上均《牡丹亭·惊梦》）

这完全是一位自由恋爱的保护神。现实世界之所无，恰为梦的世界之所有；现实世界之所禁，恰为梦的世界之所珍。这不正是由激情创造了一个同现实世界相对立的世界吗？中国古代有两种不同的梦幻意识。自庄子以至于禅学，都认为现实世界是情的世界、因而就是梦的世界；他们从灭情复性的立场出发，都要求由梦而觉，即破梦。而汤显祖则认为现实世界是个无情的世界；他从情的立场出发，追求因情成梦，即入梦。虽然庄、禅的由梦而觉和汤显祖的因情成梦都是从现实世界走进一个虚幻世界，但这却是两种迥然不同的虚幻世界。庄、禅的虚幻世界是无情的世界，因而也就是无"我"的世界、主体消融于客体的世界。汤显祖的虚幻世界乃是唯情的世界，因而就是有"我"的世界、客体消融于主体的世界。有"我"的世界、客体消融于主体的世界，也就是被"我"的激情所降服了的世界。

被激情降服的世界是一种特殊的审美境界。

所以，激情的爆发，世界的降服，就是一种新的审美形态的诞生。

三、冲突的美

文艺作品可以产生于三种不同的情感状态。

人云：

无事在身，并无事在心，水边林下，悠然忘我。诗从此境中流出那得不佳。（[清]徐增《而庵诗话》）

这是一种虚静淡泊的心境。其中几乎没有什么喜怒哀乐之情。如果说无色也是一种色的话，那么这种无情也是一种情，一种平淡的、作为接受背景的情。"诗从此境中流出那得不佳"，的确，这样

的情感状态可以进入审美境界，可以产生艺术作品。上面这段话虽然出自清人之口，但它代表的是老、庄道家的观点。道家提倡"恬淡、寂寞、虚无、无为"，要人无情、无我，心如止水。这就是他们所标榜的"虚静"。这种"虚静"的情感状态，文艺心理学上叫作"心境"。

还有人所共知的这样几句话：

> 至于王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风、变雅作矣。国史明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏性情，以风其上，达于事变而怀其旧俗者也。故变风乎情，止乎礼义。发乎情，民之性也；止乎礼义，先王之泽也。（《诗大序》）

这里就有情了，"伤"、"哀"都是情。但这里的情是有节制的情，像是循着一条预先挖好的渠道规规矩矩地行进的流水。这条节制情感的渠道就是所谓"礼义"。这样的情，文艺心理学上称为"热情"，我们前面已经用了这个术语。

而文艺启蒙思潮所提倡的情却像冲决堤岸的洪水，汹涌横溢，动而无节。我们按照文艺心理学上的通常用语，称作"激情"。

三种不同的情感状态，产生三种不同的审美境界。

"心境"产生的是"无我之境"。王国维说，"无我之境，人惟于静中得之"，乃"以物观物，故不知何者为我，何者为物"，"读其诗者亦高举远慕，有遗世之思"，如"采菊东篱下，悠然见南山"、"寒波淡淡起，百鸟悠悠下"之类。王国维又称"无我之境"为"优美"的，他之所谓"无我之境"的确近于古人常说的"阴柔之美"。如清人姚鼐即云："其得于阴与柔之美者，则其文如升初日，如清风，如云，如霞，如烟，如幽林曲涧"（《复鲁絜非书》）。

"热情"产生的是"有我之境"。王国维说，"有我之境，于由动之静时得之"，乃"以我观物，故物皆著我之色彩"，多抒"悲欢离

合、羁旅行役之感”，如“泪眼问花花不语，乱红飞过秋千去”、“可堪孤馆闭春寒，杜鹃声里斜阳暮”之类。① 王国维又称“有我之境”为“宏壮”的，虽举例未必确然，但他之所谓“有我之境”大致仍可归于古人常说的“阳刚之美”。姚鼐云：“其得于阳与刚之美者，则其文……如长风之出谷，如崇山峻崖，如决大川，如奔骐骥”(《复鲁絜非书》)。

那么“激情”所产生的是什么审美境界呢？岂不也是“有我之境”吗？是的，这里“有我”。但这个“我”太强大了，它已经不仅仅是使物“著我之色彩”，而是按“我”造物，变客观的物的世界为主观的“我”的世界。这就同以往的“有我之境”拉开了距离。举例说，王夫之主张“诗达情”，“达人之情必先自达其情”(《诗广传》卷 2)，显然是提倡“有我之境”的；但他坚决反对“情有理无之妄想，执为我所，坚自印持”，指之为“非量”(《相宗络索》)。而“激情”所产生的审美境界，正是“情有理无之妄想”。因此，如果说“无我之境”是淡化主体、变我为物，“有我之境”是物我相容、有我有物，那么这种境界就是强化主体、变物为我。相对于“无我之境”、“有我之境”而言，这种境界就应称为“唯我之境”。再说得准确一点，三者应分别称之为“物境”、“有我有物之境”和“我境”。

这种审美境界岂不也是“阳刚之美吗？不错，是够“刚”的。但是，传统的“阳刚之美”仍然是一种和谐的美。《周易》里讲的阳刚之美与阴柔之美都以和谐为前提。“乾”虽至刚，但需保持与对立面的统一，即所谓“保合大和，乃利贞”；若“知进而不知退，知存而不知亡，知得而不知丧”，便要“亢龙有悔”，无法成其为美了。“坤”虽至柔，但“至柔而动也刚，至静而德方”；若柔静过分，至与乾阳相抗，便会大难临头，“龙战于野，其血玄黄”。也就是姚鼐在

① 王国维论“无我之境”、“有我之境”语，均见《人间词话》。

《复鲁絜非书》中所说明的："粹而偏胜可也，偏胜之极，一有一绝无，与夫刚不足为刚、柔不足为柔，皆不可以言文。"而文艺启蒙思潮的理论家们却从未强调过和谐，他们所提倡的情有理无、奇僻荒诞的境界也绝无和谐之可言。"冲孔动楗而有厉风，破隘蹈决而有潼河"，"独有一般差似我，积高千丈恨难消"：还谈得到什么和谐？

不是有我之境，不是阳刚之美。激情的爆发与世界的降服属于一种新的审美形态，即冲突的美。

人评徐渭之诗："其所见山奔海立，沙起云飞，风鸣树偃，……一切可惊可愕之状，一一皆达之于诗。"（袁宏道《徐文长传》）人评徐渭之戏剧："如独鹤决云，百鲸吸海，差可拟其魄力。"（祁彪佳《远山堂剧品》）而徐渭论书法，更要求如"孤蓬自振，惊沙坐飞，飞鸟出林，惊蛇入草"（卷19《玄妙类稿又序》）。这都是些什么样的景象？急剧的动荡，强烈的起伏，极限的张力，勇猛的搏击，总之是冲突。如果说这些还都是艺术景象自身的冲突的话，那么徐渭还提出文艺作品就是要激起人们心中的冲突。《答徐北口》（卷16）写道：

> 公之选诗，可谓一归于正、复得其大矣。此事更无他端，即公所谓可兴、可观、可群、可怨，一诀尽之矣。试取所选者读之，果能如冷水浇背，陡然一惊，便是兴观群怨之品；如其不然，便不是矣。

"兴观群怨"本是孔子的老话；但以"冷水浇背，陡然一惊"为"兴观群怨之品"，却是闻所未闻。"兴观群怨"只是说诗应当作用于人的感情，而且应当是温和的作用，"怨"也要怨而不怒。"冷水浇背，陡然一惊"则是给人一种惊雷震电般的强刺激，让人悚然猛醒。中国古代历来强调艺术要使人心平气和。如《左传》论乐即云："君子听之，以平其心，心平德和。"（《昭公二十五年》）周敦颐

《通书》亦云"乐声淡,则听心平","乐者,古以平心"。徐渭的观点可谓恰恰相反。他就是要通过艺术打破人们的心理平衡,粉碎人们的情感宁静,在人们的心中激起奔腾的思潮,造成强烈的冲突。他所追求的是发聋震聩、惊世骇俗的效果。

前面提到,汤显祖是赞扬"奇士"之文的。而"奇士"之文的特征就是:

> 彼其意诚欲愤积决裂,挈戾关接,尽其意势之所必极,以开发于一时。(卷 32《序丘毛伯稿》)

挈戾关接"是指按照自己的意志对一切既有的现实事物的重新建构、重新创造。这是"愤积决裂"在文艺作品中的具体表现。因此可以说,"愤积决裂"就是激情的爆发,"挈戾关接"就是世界的降服。而这两方面的共同结果,就是汤显祖所倡导的"决裂"之文。所谓"决裂",自然是指同传统的文艺规范、审美规范的"决裂";但如果考虑到传统的审美规范就是以和谐为美的话,那么这个"决裂"同时也就是指与和谐的美相对立的"决裂"的美、冲突的美。汤显祖说"彼其意诚欲愤积决裂",就是说创造这种冲突的美是文艺启蒙思潮的自觉的审美追求。

文艺启蒙思潮的实践和理论都表明,它所追求和创造的是冲突的美。这种审美形态的动因是不可遏止的激情,境界是现实世界的降服,效果是发聋震聩、惊世骇俗。而贯穿在所有这些方面的共同本质,就是对立面的剧烈的斗争、冲突和决裂。在作品本身,是难以名状的精神力量的斗争、冲突和决裂;在更深的层次上,是人与现实世界的斗争、冲突和决裂。这是同传统的和谐的美有着本质区别的一种新的审美形态。

美在和谐,这似乎已经成为一种不刊之论。如果所谓和谐仅仅是指诸种形式因素的某种比例关系,那么这类比例关系在任何一种审美形态中都是存在的。"独鹤决云,百鲸吸海"也有其一

定的形式上的比例关系。中国古代以“和”为美的和谐，虽然也包涵一定的形式因素，但从根本上说是一种世界观。在古人看来，对立面的和谐、平衡与统一，是世界万事万物的生命。宇宙自然只有和谐才能生生不息，从宇宙自然中产生的人类社会也只有和谐才能兴旺发达，最关键的问题是：生活在世界上的人只有同世界保持和谐一致才能生存。因此，古人总是强调主体的人去顺应环境、服从客体，在同化于客观世界的心理体验中去感受美的境界。其间虽然有道家强调顺应宇宙自然、儒家强调顺应宗法社会的大致区别，但总之都是强调顺应环境、服从客体。道家所追求的“无我之境”、“阴柔之美”显然是主体的弱化、人向客观世界的消融；即使儒家所追求的“有我之境”、“阳刚之美”，也是在服从世界基本原则、与对立面共处的前提下的“有我”与“阳刚”。主体的人同化于客观世界，这就是中国古代以“和”为美的实质。

但是，美不一定是主体的人同化于客观世界。的确，审美境界就是主客体界限消失、心与物融为一体的境界。在实际的主客体二元分立的世界上，这样的审美境界只能在虚幻的心理检验中存在。但是，这种物我合一的审美境界的产生，却有两条不同的心理途径。一条是在心理上淡化主体，使之消融于外在世界；一条是在心理上强化主体，使之征服外在世界。二者都达到了物我合一，但却是两种性质不同的物我合一。前者是我统一于物，后者是物统一于我。这两种不同的物我合一，就是两种不同的审美形态。我统一于物是和谐的美，如优美与喜剧；物统一于我则是冲突的美，如崇高与悲剧。正因为以往的中国传统美学仅以我统一于物的和谐为美，所以虽有阳刚之美与阴柔之美、有我之境与无我之境，却没有真正意义上的崇高与悲剧。只有到了明代后期，随着人的真正的主体意识的觉醒，才打破了古典的和谐原则，产生了冲突的美，开辟了通向崇高与悲剧的道路。这是中国

美学的重大发展。

情与理的问题，主要是文艺作品的内容问题。性灵与格套的问题，主要是文艺作品的形式问题。而冲突与和谐的问题，则主要是文艺作品的审美风格问题。可见，明代后期的文艺启蒙思潮是对中国传统文艺的全面改革。经过这样的改革，文艺便走出了中世纪的古典主义的畛域，具有了新的时代色彩。

正因为如此，明代后期的文艺启蒙思潮同"五四"运动时期的新文学运动有着一脉相承的精神联系。"五四"新文学运动的重要倡导者周作人在《中国新文学的源流》一文中指出："今次的文学运动，其根本方向和明末的文学运动完全相同"，"现在的用白话的主张，也只是从明末诸人的主张内生出来的。"并特别提到公安派说："他们的主张很简单，可以说和胡适之先生的主张差不多。所不同的，那时是16世纪，利玛窦还没有来中国①，所以缺乏西洋思想。假如从现代胡适之先生的主张里面减去他所受到的西洋的影响，科学、哲学、文学以及思想各方面的，那便是公安派的思想和主张了。而他们对于中国文学变迁的看法，较诸现代谈文学的人或者还要清楚一点，理论文章都很对很好。可惜他们的运气不好，到清朝他们的著作便都成为禁书了，他们的运动也给乾嘉学者所打倒了。"这并非姑妄言之的一家之说。如果我们翻一翻"五四"时期提倡文学革命的文章，如鲁迅的《摩罗诗力说》、李大钊的《晨钟之使命》、陈独秀的《文学革命论》，便可看出其中许多主张同明代的文艺启蒙思潮如出一辙。

当古老的封建社会已经走到末路，历史呼唤着新时代的来临的时候，明代的文艺启蒙思潮勇敢地肩负起了革故鼎新、继往开来的使命。这就是它的本质和意义。

① 此处略有误。利玛窦来中国是16世纪末，1582年。西方传教士最早来中国是1552年。但明代文艺启蒙思潮并非受西方影响而产生则是毫无疑问的。

第二十八章　明清之际实学思潮的高涨与朱子学的复兴

明清之际，随着实学思潮的高涨，在批判宋明理学特别是王学末流的空疏学风中，出现了一股复兴朱子学的社会思潮。这一时期，朱子学的复兴与发展，既是对晚明王学末流的空疏误国本质的历史反思的结果，又是力图挽救明朝灭亡、巩固清初封建统治的政治需要的产物。明清之际朱子学在实学思潮的深刻影响下，着重发挥朱熹思想中的实学思想。他们在政治上批判腐儒与俗儒，大力提倡经世致用思想，提出一系列旨在锐意社会改革的主张，在理论上着重发挥朱学中的重实体、重实性、重实修、重实践的实学思想，带有鲜明的时代特征，丰富与补充了明清实学思潮的社会内容，充分地反映了明清之际的时代精神。明清之际朱子学的复兴与发展，是明清实学思潮的重要组成部分。

第一节　晚明王学的衰颓与朱子学的复兴

随着晚明社会危机的加深和王学空疏误国本质的暴露，王学阵营中某些有志之士，便开始由空虚转向"务实"，由崇信王学转向朱学，出现了朱子学复兴的社会思潮。蚩声于晚明的东林学派，既是晚明朱子学复兴的代表，又是明清之际朱子学复兴社会

思潮的起点。

明朝末年，张居正社会改革失败后，社会矛盾更加尖锐，社会危机更加严重。既有地主阶级和农民阶级的固有矛盾，又有市民阶层和封建势力的新旧矛盾；既有国内的民族矛盾，又有沿海倭寇的侵犯和西方殖民者的侵略。各种社会矛盾的对抗和冲突，导致了全国各地的农民起义、市民运动、士兵哗变，以及统治集团内部各种政治势力之间争权夺利的斗争。大明江山已病入膏肓。何以导致明王朝的衰败？又如何挽救明王朝的灭亡？这是当时社会提出的最大课题。面对明朝即将倾覆的现实，以"明心见性"为特征的王学末流，由于它的空谈心性和虚无主义本质，更加剧了这种社会危机。在政治上，只知空谈心性，什么国计民生，典章制度一概不讲，造成"天下无一办事之官，廊庙无一可恃之臣"。在经济上，鼓吹"重义轻利"之说，以理财治生为卑俗，造成无人理财、无人治生的局面；在学术上，"自文成而后，学者盛谈玄虚，遍天下皆禅学。"(《刘子全书》卷40《蕺山先生年谱》)许多有识之士都深深感到"此时民不聊生，大乱即将来临"，惊呼明王朝已面临"天崩地陷"之时(《顾季时行状》)，纷纷"起而救之，痛言王氏之弊"(《三鱼堂文集》卷2)。顾宪成指出：阳明力倡心学，"然心是活物，最难把捉。若不察其偏全纯驳如何，而一切听之，其失滋甚。即如阳明颖悟绝人，本领最高，及其论学，率多杜撰……以学术杀天下后世。"(《泾皋藏稿》卷2)高攀龙也指出："姚江之弊，始也扫闻见以明心耳，究而任心而废学，于是乎《诗》、《书》、《礼》、《乐》轻，而士鲜实悟；始也扫善恶以空念，究且任空而废行，于是乎名、节、忠、义轻，而士鲜实修。"(《崇文会语序》)同时，他们也认识到：嘉靖厥后，王学盛而朱学衰，"程朱义理之学辍而不讲，学术于是大坏。学术既坏，人才何自而出，治道何得而洽！"(林希元：《林次崖先生文集·送张净峰郡守提学浙

江序》)于是,他们便从王学中分化出来,转向朱子学,试图以朱子学"务实"的精神拯救时弊。

晚明复兴朱子学的社会思潮,是以东林学派的顾宪成、高攀龙、钱一本、薛敷教、史孟麟等人为代表。

顾宪成(1550—1612)字叔时,号泾阳,江苏无锡人。少师同邑张淇,张淇早习于阳明"致良知"说,后游薛应旂门下,称赞朱子曰:"毕竟盘不过此老"。(《泾皋藏稿》卷16)薛氏在师承渊源上,是江右王学的重要人物欧阳德的弟子,欧阳德是王阳明的弟子。所以顾宪成是王门的三传弟子。但是薛应旂已开始由"致良知"转向朱学,重订宋端仪《考亭渊源录》24卷,并以此书授顾氏兄弟,说:"洙泗以下,姚江以上,萃于是矣。异日无忘老夫也。"(《泾皋藏稿》卷22)他主张"知即为行,事即为学",反对"离行言知,外事言学。"(《薛方山纪述》)顾宪成经过薛应旂而完成了从王学到朱学的转变。顾宪成从朱学与王学对比中,公开打出尊朱反王的旗号,他在东林书院明确规定"恪遵洛闽"、"以朱为宗"。(《东林书院志》卷16)在哲学上,坚持程朱的"理主气从"说:指出"厥初一气也,孰主宰?是理也。"(《小心斋札记》卷9)他"大会四方之士,一依《自鹿洞规》。"(《明儒学案》卷58《东林学案》一)他为书院增订的"饬四安"、"破二惑"、"崇九益"、"屏九损","大都就白鹿洞规引而伸之"(《东林会约》)。他在《朱子节要序》中,盛称朱子是孔子的真血脉,说:"论血脉,朱子依然孔子也。……血脉诚真,随其所至,大以成大,小以成小,皆可以得孔子之门而入。"

高攀龙(1562—1626)字存之,号景逸,江苏无锡人。他因受顾宪成影响,也是"一本程朱"。他宣称:"尝妄意以为今日之学,宁守先儒之说,拘拘为寻行数墨,而不敢谈玄说妙,自陷于不知之妄作。宁禀前哲之矩,……而不敢谈圆说通,自陷于无忌惮之

中庸。”“自《学》、《庸》、《语》、《孟》、周、程、张、朱诸书而外，不敢泛有所读。确守师说，亦不敢自主所见。出而应世，一秉其所信，也不敢有所委曲求济于其间。”(《明儒学案》卷58《论学书》)25岁时，高攀龙亲自聆听了顾宪成的讲学，“于是早起孜孜，以全副精神用于止敬慎独，存心养性，迁善改过间，而学始有入门矣。”(华允诚：《高子年谱》)读朱子《大学或问》，以“入道之妙，莫如敬。”忽思程子谓“心要在腔子里”，遂大喜。时四川佥事张事则上疏谓“程朱之学不能诚意，坏宋一代风俗”，进所著《大学古本初义》，欲施行天下。高攀龙上疏驳之，寝其进书。他阅读二程、朱子全书和薛瑄《读书录》，手自摘抄，作《日省编》，集《崇正编》，称赞明初朱学大师薛瑄“自幼未尝一毫有染，只平平常常脚踏实地做去，彻始彻终，无一差错。”(《高子遗书》卷5)他还把薛瑄和王阳明加以比较，赞扬薛瑄曰：“我朝文清先生与阳明先生俱是大儒，第文清之学严密无流弊，阳明未免有放松处。”(《高子遗书》卷5)晚年归里，他辑成《朱子节要》，以宣传朱子学为己任。

在顾宪成、高攀龙思想影响下，东林学派的重要成员如顾允成、杨涟、左光斗、于孔谦、钱一本、孙慎行、史孟麟等人，也都是力排王学而主朱学的。

以顾宪成、高攀龙为代表的东林学派，是在同王阳明以及王学末流周汝登、管志道等人的辩论中产生和发展起来的。在同王学的辩论中，他们不但继承了朱子学的基本立场和观点，而且也对朱子学有所补充、修正和发展，具有丰富的经世内容和鲜明的实学特征。

一、提倡以天下为己任的“救世”精神

明初朱子学本是以“经国经世”为特征的，但是从明中叶后，由于朱子学的衰颓，朱学信徒“遂以习作文词、进取科第为要事”，只知空谈性理之学，而对于“经国济世”却一窍不通。以罗汝

芳、周汝登、管志道为代表的王学末流，更是整日“谈虚说空”，无心国事。在《东林学案·主事顾泾凡先生允成》中，记载一段顾氏兄弟的对话：“一日（允成）喟然而叹，泾阳曰：‘何叹也？’曰：‘吾叹夫今之讲学者，恁是天崩地陷，他也不管，只管讲学耳。’泾阳曰：‘然则所讲何事？’曰：在缙绅只‘明哲保身’一句，在布衣只‘传食诸侯’一句。泾阳为之慨然。”（《明儒学案》卷60）这段对话，深刻地揭露了王学末流空谈心性、脱离实际的迂腐本质。

以顾宪成、高攀龙为首的东林党人，面对明末“天崩地陷”的严峻现实，继承和发扬了朱子学的经世致用传统，由“盛谈玄虚”转向“治国平天下”的“有用之学”。他们把书院讲学与訾议朝政、品评人才结合起来，关心国事，提倡社会政治改革，充满以天下为己任的救世精神。顾宪成说：“士之号为有志者，未有不亟亟于救世者也。”（《泾皋藏稿》卷8）把“救世”看成是有志之士的重要标志。他以为一个人不管在社会上处于什么地位，或为官或为民、或遭屈贬或为荣升，都应把重视社会、关心世道放在第一位，都应以国家、百姓、世道利益为重。如果没有救世之心和献身精神，“即有他美，君子不齿也。”（《小心斋札记》卷11）

高攀龙针对阉党专权和社会危机日趋严重的现状，也把“经世救民”看成他的为学宗旨，反对王学末流的“落空学问。”他说：“学问通不得百姓日用，便不是学问。”（《高子遗书》卷5《东林会语》）他把是否有利于“百姓日用”看成是衡量真假学问的尺度。他主张学问必须服从于治国平天下的目的。强调把学问与实践结合起来。他说：“学问必须躬行实践。”（《东林会语》）“学问不是空谈而贵实行。”（《东林书院志》卷6）批评腐儒“不通事务，不谙时事，在一身而害一身，在一家而害一家，在一国而害一国，当天下之任而害天下。”（《东林书院志·东林论学语上》）高攀龙对于“不通事务，不谙时事”的“腐儒”嗤之以鼻，是因为他们害己、害

家、害国、害天下。只有把讲学与经世救民结合起来，才是真正的“有用之学”。这是一种很有价值的进步思想。由此，他主张“学者以天下为任”，提倡士大夫“应居庙堂之上，无事不为其君；处江湖之远，随事必为吾民。”(《高子遗书》卷 8)这才是士大夫的真正的人生价值。

“风声、雨声、读书声，声声入耳；家事、国事、天下事，事事关心。”东林书院的这副对联，充分表达了顾、高等人讲学不忘国事、读书乃为救世的崇高理想和治学宗旨。这同王学末流的空虚之学形成了显明的对比。这既是晚明时代精神的集中表现，也是朱子学“经世致用”优良传统的发扬。

二、主张“性即理”，反对“心即理”

由于晚明王学的议论中心是心性问题，所以东林学派在同他们的辩论中，自然也就把注意力集中于心性之学，而对于理气、太极等本体论问题，则讨论较少。

在心性问题上，朱学主张“性即理”，王学主张“心即理”。朱子学从他的理气观出发，认为“即凡天下之物(心物及外物)莫不有理”，“心具于理”而非“心即理”，承认物理外于吾心。王学所谓“心即理”，即认为“吾性自足”，“理不外于吾心”，只要“致吾心良知之天理于事事物物，则事事物物皆得其理矣。”(《传习录》中)心与理是合一的。“性即理”和“心即理”的对立，是朱学与王学在心性上的重要分歧。对这一问题，顾宪成有一段集中的评述，他说：“性即理也，言不得认气质之性为性也；心即理也，言不得认血肉之心为心也。皆吃紧为人语。”(《小心斋札记》)这段话很重要，可以说是东林党人关于心性之学的总纲。

顾、高等人从理一元论出发，在心性上，是坚持“性即理”思想的。高攀龙说：“性者天理也。”“圣人言性，所以异于释氏言性者，只一理字。理者，天理也。”(《明儒学案》卷 58《东林学案》一)

钱一本也说："性是先天太极之理。"(《黾记》)但是东林党人不同意程朱的性二元论，即把人性分成天地之性与气质之性的说法。顾宪成指出："古之言性者出于一，今日言性者出于二。出于一，绝乎太极而为言也；出于二，杂乎阴阳五行而为言也。"这里所谓"性者出于二"，即不但承认"性即理"的天命之性，也承认"杂乎阴阳五行"的气质之性，这是程朱的传统观点。这和上面说的"性即理也，言不得认气质之性为性也"，是一个意思。钱一本从"善者性也"这一基本观点出发，指出"程张'气质之性'之说，于孟子'性善'之旨亦差一线"(《黾记》)，认为分性为二，是违背孟子性善之旨的。孙慎行以"宋儒性即理"为武器，针对程朱的"性善气恶"的说法，提出"性善气质亦善"的论点，把性善论贯彻到底。他以麰麦为喻论证说："所谓气质之性，不过就形生后说。若禀气于天，成形于地，受变于俗，正肥硗、雨露，人事类也，此三者，皆夫子所谓习耳。今不知其为习，而强系之性，又不敢明说性，而特创气质之性之说，此吾所不知也。如将一粒种看，生意是性，生意默默流行，便是气，生意显然成像，便是质。如何将一粒分作两项，曰性好，气质不好。"(《困思抄》)在人性上，顾、高、孙、钱等人对于程朱既有继承，也有批评、修正。他们在孟子性善论的旗帜下，由程朱的性二元论转向了性一元论。

对于王学的"心即理"这一命题，东林党人基本上是持反对态度的。他们继承程朱的"心统性情"之说，认为心是人心与道心的统一体。孙慎行指出："人心道心，非有两项心也。人之为人者心，心之为心者道，人心之中，只有这一些理义之道心，非道心之外，别有一种形气之人心也。"(《困思抄》)由"性即理"观点出发，东林学者皆认性是"实"而非"虚"，提出"尽性为实"的观点。如果以性为虚，只能导致"兀坐闭目，以求玄妙"。他们立足于实性论，反对把"道"引向玄虚，指出"凡学道者，多从空堕。如鸟欲高飞，

而罟则网之；兽欲奔趋，而阱而锢之。此皆妄遂于空，而不知道之有实也。"（孙慎行《慎独义》）从这一基本看法出发，东林党人极力反对王学"舍性言心"的做法。顾宪成指出："心之所以为心，非血肉之谓也，应有个根柢处，性是已。舍性言心，其究也必且堕在情识之内，粗而不精，天之所以为天，非窈冥之谓也，应有个著落处，性是已。舍性言天，其究也必且求诸常人之外，虚而不实。"（《商语》）他还点名批评了王阳明，指出："阳明尝曰：'心即理也'。某何敢非之？然而言何容易！孔子'七十从心不逾矩'，始可以言心即理。七十以前，尚不知如何也！颜子其心三月不违仁，始可以言心即理。三月以前，尚不知如何也！若漫曰心即理也，吾问其心之得不得而已。此乃无星之秤，无寸之尺，其于轻重长短，几何不颠倒而失措哉！"（《论学书》）把"心即理"的错误说成是"无星之秤"、"无寸之尺"，是切中王学要害的。

虽然东林党人基本倾向是否定"心即理"的，这是就总体上说的。东林学派的个别成员，有时也坚持"心即理"的论点。如高攀龙在《答刘念台》中坚持"宇宙即是吾心"的思想，认为"方寸即宇庙也。"在《阳明辩》中、坚持"心即理"的观点。他说："求诸理，又岂有内外之可言哉？在心之理、在物之理，一也。天下无性外之物，无心外之理，犹之器受日光，在彼在此，日则一也。不能折之为二，岂在合之而始一也。"说明他的思想仍具有浓厚的王学痕迹。

总之，在心性问题上，顾、高等人以"性即理"观点同王阳明"心即理"的思想划清了界限。东林党人的客观唯心论的朱子学色彩，是异常鲜明的。

三、主张"以性善为宗"，反对"以无善无恶为宗"

在道德修养上，顾、高等人对"王门四句教"的批评，是东林党人与王学末流辩论的中心问题。所谓"王门四句教"，即"无善

无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”这是王学的基本思想的经典概括。第一句是讲本体的，后三句是讲功夫的。“王门四句教”，自身充满着本体与功夫的矛盾。顾、高等人站在“本体功夫合一”的立场上，从理论上深刻地揭露了“王门四句教”的内在矛盾，并且批评了它在政治上的危害性。

在心性本体方面，顾、高等人主张“以性善为宗”，反对王阳明“以无善无恶为宗”。东林党人认为，“以性善为宗”是历代圣人人性论的真谛，“以性善为宗，上之则羲、尧、周、孔诸圣人所自出，下之则周、程诸儒之所自出也。”（《东林会约》）“以性善为宗”，就是承认人性本体即不是“无”，也不是“空”，而是善之“有”。顾允成把王阳明的“无善无恶”说的错误，简要地归结为“空”与“混”两个字，认为“无善无恶本病，只是一个‘空’字，末病只是一个‘混’字。”（《小辨斋札记》）顾宪成在同管志道的辩论中，进一步发挥说：“见以为心之本体，原是无善无恶也，合下便成一个空。见以为无善无恶，只是心之不著于有也，究竟且成一个混。空则一切解说，无复挂碍，高明者入而悦之，于是将有如所云：以仁义为桎梏，以礼法为土苴，以日用为缘尘，以操持为把捉，以随事省察为逐境，以讼悔迁改为轮回，以下学上达为落阶级，以祇节砺行、独立不惧为意气用事者矣。混则一切含糊，无复拣择，圆融者便而趋之，于是将有如所云：以任情为率性，以随俗袭非为中庸，以阉然媚世为万物一体，以枉寻直尺为舍其身济天下，以委曲迁就为无可无不可，以猖狂无忌为不好名。以临难苟安为圣人无死地，以顽钝无耻为不动心者矣。由前之说，何善非恶？由后之说，何恶非善？是故欲就而诘之，彼其所占之地步甚高，上之可以附君子之大道，欲置而不问。彼其所握之机缄甚活，下之可以投小人之私心，即孔孟复作，亦奈之何哉？”（《小心斋札

记》)这一段精湛的描述，是对王阳明的“无善无恶”说的空虚性及其社会危害性的深刻揭露。这可以看成是东林党人批判王氏无善无恶说的总纲。东林党人的批判，是从理论和实践两方面进行的。(1)从心性上，他们指出：“语本体，只是性善二字。”(同上)如果不从“善”字上论性，一旦“将这善字打破，本体只是一个空。”(同上)由此出发，顾宪成指出：王阳明“所谓无善无恶者，无善念恶念耳，非谓性无善无恶也。”(《明儒学案》卷58)高攀龙也指出：“阳明先生所谓善，非性善之善也。……吾以善为性，彼以善为念也，吾以善自人生而静以上，彼以善自吾性感动而后也。故曰非吾所谓性善之善也。”(同上，《杂著》)从而划清了他们同王学在性善问题上的界限。(2)王阳明把心性之体说成“无善无恶，”这实际上是佛、老“以空为本”思想的精巧翻版。顾宪成指出：“无善无恶，二氏之所谓空也。”(《小心斋札记》)“佛学三藏十二部，五千四百八十卷，一言以蔽之曰：‘无善无恶’”(《论学书》)，“释氏得无善无恶之髓，老子得无善无恶之骨。”(《证性编》)这就从思想渊源上揭露了王阳明与佛老心性学说之间的内在联系。(3)从“本体工夫合一”的角度，他们还进一步揭露了“王门四句教”的自相矛盾。从本体与工夫关系看，顾宪成指出：“本体工夫原来合一，夫既无善无恶，且得为善去恶乎？夫既为善去恶矣？且得无善无恶乎？然则本体工夫一乎二乎？将无自相矛盾耶？是故无善无恶之说伸，则为善去恶之说必屈。为善去恶之说屈，则其以亲义序别信为土苴，以学问思辨行为桎梏，一切貌而不事者必伸，虽圣人复起，亦无如之何矣。”(《东林会约》)这些诘难，证明“王门四句教”是不能自圆其说的。

王阳明的“无善无恶”之说，不但在理论上是错误的，而且在实践上也是有害的。(1)如前所述，东林党人把“无善无恶”之说的危害归为“空”与“混”二字。这样势必造成“空则并以善为恶，

混则遂以恶为善”，完全颠倒了是非、善恶的观念，取消了判断是非、善恶的道德标准。(2)顾宪成指出，“无善无恶”之说是“同流同污的学问”，助长乡愿恶习，他说：“乡愿何以为无善无恶也？曰：其于流俗污世不为倡而为从也，即欲名以恶而不得矣。其于忠信廉洁不为真而为似也，即欲名以善而不得矣，是谓无善无恶”。(《证性篇·罪言上》)(3)“无善无恶”之说的危害，还在于“埋藏君子，出脱小人。”顾宪成指出：“无善无恶四字最险、最巧。君子一生兢兢业业，择善固执，只著此四字，便枉了为君子。小人一生猖狂放肆，纵意妄行，只著此四字，便乐得做小人。语云：‘埋藏君子，出脱小人’，此八字乃无善无恶四字膏肓之病也。”(《还经录》)顾允成也同样指出：“迩来反复体勘世道，人心愈趋愈下，只被‘无善无恶’四字作祟。君子有所淬励，却以‘无’字埋藏；小人有所贪求，却以‘无’字出脱。”(《小辨斋偶存》卷6)顾氏兄弟所谓“君子”，是指富有正义感和同情心、关心国事、同情民瘼、抨击朝政、勇于改革的官吏和士人；所谓“小人”，是指热衷于利禄、权势的官吏和猖狂放肆、纵意妄行”的“阉党”。可见，这场“以性善为宗”与“以无善无恶为宗”的辩论，决不是无所谓的笔墨官司，在理论上是佛老虚学与明清实学之争，在政治上是明末以顾宪成、高攀龙为代表的东林党人与以魏忠贤为首的“阉党”之间的政治斗争的反映。

四、提倡工夫论，反对“当下现成良知说”

王阳明原是本体和工夫统一论者，而王学末流则专论本体而否定工夫，鼓吹“空悟”，提倡“当下现成良知说”。王畿、罗汝芳、周汝登、管志道等人认为良知是人生来“当下现成，不假工夫修证而后得。”如王畿说：“先师提出良知二字，正指见在而言。见在良知与圣人未尝不同。”(《与师泉刘子问答》)刘宗周指出：王门“至龙溪，把良知作佛性看，悬空期个悟，终成玩弄光景”。(《明

儒学案·师说》)他们完全否定学习和思虑的作用,"以不学为学,乃是大学;以不虑而虑,乃是虑而能得也。"(《近溪学案》第5册)东林党人从本体工夫合一的角度,指出王学末流专论本体而不言工夫,"只是想象卜度而已,非真本体也"。顾宪成以为学和虑是重要的,指出王学末流否定学与虑,"是必率天下而归于一无所事事可尔,失孟子指矣。"(《小心斋札记》卷1)史孟麟以冶金为例批评说:"言心学者,率以何思何虑为悟境。盖以孩提知能、不学不虑,圣人中得,不思不勉。一落思虑,便非本体。"其实这一说法,"不知人心有见成的良知,天下无见成的圣人。圣人中得,原是孩提爱敬,孩提知能,到不得圣人中得。"不能把孩提知能与圣人中得等同起来。"故孩提能知,譬如矿金,圣人中得,譬如精金,这精金何尝有分毫加于矿金之初?那矿金要到那精金,须用许多淘洗锻炼工夫,不然脱不得泥沙土石。故不思不勉,只说个见成圣人,非所为圣人也。"(《明儒学案》卷60《东林学案》三)钱一本又以谷粒为喻,认为"有性无教,有天无人,如谷不苗,如苗不秀,如秀不实。"(《明儒学案》卷59《东林学案》二)只有谷种而无后天人的辛勤劳动,是结不出果实的。可见,他们都非常强调后天修证工夫的重要性。

顾宪成等人并不反对王守仁的"致良知说",反对的只是王学末流的"当下现成良知说"。顾宪成称赞致良知说:"最为精密",并对"致良知"说作了全面阐述。《小心斋札记》中有一段顾宪成和唐伯元的对话:唐伯元问:世之谈良知者"如鬼如蜮还得为文成讳否?"顾宪成回答说:"《大学》言致知,文成恐人认识为知,便走入支离去,故就中间点出一良字。孟子言良知,故就上面点出一致字。其意最为精密。至于如鬼如蜮,正良知之贼也,奈何归罪于良知?"这一对话,既表明了顾宪成赞成"致良知"说的态度,也从本体工夫合一的角度把王守仁的"致良知"说解释得

相当明白：王守仁所谓“知”，并不是一般的知识，而是先天具有的良知，提出良知是就本体而言，防止走入支离；又在“良知”上加一致字，是就求本体的工夫而言，防止把良知作玄虚光景玩弄。决不能把王守仁的致良知和王学末流的现成良知说等同起来，更不应把“如鬼如蜮”的罪名加在王守仁头上。

东林党人所以反对罗汝芳、周汝登、管志道等人的现成良知说，就是因为他们“不知本体工夫分不开的，有本体自有工夫，无工夫即无本体”，大力提倡“当下现成良知说”。认为良知是先天人人具足的，平居无事，当下饥食困眠，一切行住坐卧，都是自自然然的。既不用学，也不必费工夫，常人即是圣人。顾宪成指出：这一说法是把常人与圣人、“当下之习心”与“当下之真心”完全混同起来了。从常人到圣人，从“当下之习心”到“当下之真心”，是需要一番修证工夫的。“指当下之习心，混当下之真心，不免毫厘而千里矣。”(《当下绎》)史孟麟也说：从常人到圣人，不但要在“居常处顺”时下工夫努力做到“居处恭，执事敬，与人忠”，而且更要在利害、荣辱、毁誉、生死等关头，真正做到“富贵不淫、贫贱不移、威武不屈，造次颠沛必于是，舍生取义、杀身成仁”，才是“真工夫，才是真本体，才是真自然，才是真当下。”所以，“当下”决不是如禽兽那样“饥食困眠”的本能，而是后天“学人下手亲切工夫。”如果不能“下手亲切工夫”，而“一味任其自然，任其纵欲”，“是当下反是陷人的深坑”(《论学》)，这对于维护封建纲常是极为有害的。

东林党人所提倡的工夫论，既有“事上工夫”，也有“心上工夫”。主要包括以下内容：

(一)“学、问、思、辨、行”。这是《中庸》提倡的道德修养工夫。王学末流认为人人良知具足，都是现现成成的圣人，否定一切修养工夫。钱一本站在朱学的立场上，批评说：“惟圣人然后可以践

形，学不在践履处求，悉空谈也。”(《黾记》)十分强调在“践履处”求本体，通过“学、问、思、辨、行”的工夫，达到圣人境界。孙慎行也说：“儒者之道，不从悟入。君子终日学问思辨行，而另求一段静存动察工夫，以养中和者，未有不流于禅学者也。”(《明儒学案》卷59《东林学案》2)强调学、问、思、辨、行。认为戒惧、慎独工夫即在学、问、思、辨、行之中，反对脱离“践履”而单纯静坐存养。这就划清了“禅悟”与“修养”的界限。

(二)“格物”。程朱讲“格物”，陆王也讲“格物”，只是内容和方法不同。在王阳明同朱熹的辩论中，顾、高等人完全站在朱学的立场上，反对王阳明的“格物”即“正心”的观点。

顾宪成在《小心斋札记》(卷7)中，有一段为朱学格物说辩护的话，它不但全面地论述了朱子格物说的内容和方法，而且也揭露了王阳明对朱子格物说的歪曲。王阳明根本不知道朱子说的“物”是包括“性与道”两方面的内容，也不知道朱子的格物方法是“考之事为之著”、“察之念虑之微”、“求之文字之中”、“索之讲论之际”，而只是在官府格竹病倒之后，抓住“一草一木，亦不可理会”二语加以反对，“病其支离，则过矣。”这对于全面了解朱子格物说的真谛，是有贡献的。

高攀龙在格物上虽接近于王阳明，但有时他也认为“天下之理，无内外，无巨细”，强调“一草一木”和“鸢飞鱼跃”，“亦皆有理，不可不格”(《高子遗书》卷8)。由此他对王阳明把朱子的格物歪曲成“格草木”的说法，抨击道：王阳明所谓“格物”，虽然“左笼右罩，颠倒重复”，而“定眼一觑，破绽百出也。”王阳明把朱子的格物说成“格草木”，说明他“于先儒之言，亦未尝得其言之意也。”(《明儒学案》卷58《东林学案》一)完全是一种片面性的观点。

(三)“主静”。顾宪成虽不同意王学末流的静坐之法，但对于

程朱的“主静”之法则持肯定态度。他说：“程子每见人静坐，便叹其善学。罗豫章教李延平（即李侗）于静中看喜怒哀乐气象。至朱子又曰：‘只理会得道理明透，自然是静，不可去讨静坐。’三言皆有至理。”（《小心斋札记》）他虽然承认这三种说法“皆有至理”，但是更赞赏朱熹及其师李侗的观点，因为他们谈的静坐，不限于“独居”中的静坐，也包括“遇事”、“接人”中的静坐，“总之一个未发气象，浑无内外寂感人别，下手便是究竟处。”高攀龙也称赞程朱的静坐“此意真妙”。认为只有动静合一的静坐之法，才是真正的“复性之道”（《静坐说》）。

（四）“主敬”。“主敬”是程朱学派的重要修养方法。“敬”字一旦打破，便会造成猖狂无忌、破坏封建纲常的恶劣后果。所以，高攀龙力倡主敬之法，他说：“工夫极有多方，圣人为拈一敬字。”（《明儒学案》卷58《东林学案》一）什么是“主敬”呢？他说：“心无所适便是敬。”“主一之谓敬，无适之谓一。”（同上）即认为能使心专一而不涣散，不为外物所引牵，久之涵养，即可达到“天理自明、人欲自消”的境界。在“主敬”方法上，高攀龙对谢良佐（1050—1103）的“敬是常惺惺法”（《上蔡语录》）和尹焞（1070—1142）的敬是“只收敛身心”（《和靖说》）的说法持保留态度，而对于程颐把“敬”说成“整齐严肃”即“正衣冠”、“肃容貌”、“整思虑”的说法则表示赞赏。孙慎行进一步把“居敬”与“学问思辨行”结合起来，赋于“主敬”以浓厚的实学内容。他说：“学问思辨行，时时用力，……所以为居敬。决无抱一空虚无著之心，为常惺惺事。”（《文抄》）在“主敬”上，东林党人完全是程、朱一派的论调。

（五）“慎独”。这也是《中庸》提出的一种道德修养方法。东林党人认为：“凡人而可至于圣人者，只在慎独。”（《杂著》）什么是“慎独”？高攀龙引朱学为同调，说：“独者，本然之天理也。人所不知而己所独知也，是即知其为是，非即知其为非，非由思而

得，非由虑而知。”(《杂著》)“独”是一种“本然之天理”，它不是由后天思虑而得，而是人先天具有的判断是非的理性。如何“慎独”呢？孙慎行认为，慎独决不是“抱一空虚无著之心”，而是“做尽万般事业，毫无务外为人夹杂，便是独的境界”(《困思抄》)。钱一本形象地说：慎独“譬如一粒谷种，人人所有，只难得萌芽；既萌芽，又须万分保护，培养到苗而秀，秀而实，方有收成。君子慎独慎此。”(《黉记》)东林党人对于“慎独”是从“本体工夫合一”的完整意义上来理解的。这和王学末流只着眼于“空虚无著之心”的“慎独”观念，是有原则区别的。

第二节　清初实学思潮与朱子学的高涨

继晚明东林学派之后，随着清初实学思潮的进一步高涨，朱子学的复兴亦达到高潮。

一种学说在一个国家的命运，决定于这种理论满足于这个国家的需要程度如何而定。朱子学在清初的高扬，首先是当时社会政治需要的产物。满清贵族入主中原后，除了满族与汉族的民族矛盾外，还有地主阶级与农民阶级的矛盾，以及统治者内部的矛盾。晚明遗留下来的恶政陋习更令统治者担忧。康熙皇帝曾指出：“明季陋习积渐日深，清操洁已难言之矣。职守亦多至旷怠，罕能恪勤，朝廷良法美意，往往拖之未久，即为丛弊之地。常欲化导转移，每患积习之难去也。”(《御制文集》第一集第26卷)这是说，晚明以来的官竖弄权，结党营私，贪污腐败，朝纲大坏的恶习，沿至康熙朝已成难返之势。整个社会战乱频仍、经济凋蔽、动荡不安，陷于空前的危机之中。明清之际的阶级斗争和民族矛盾的血雨腥风，使清初统治者充分认识到，要想恢复被农民战争

打乱了的封建制度，重振江河日下的封建纲常，巩固清朝的政治统治，单凭武力镇压是无济于事的，还必须寻找一种控制臣民思想的精神武器。清初，在文化领域，既有满族文化，也有汉族文化；既有“西学”，也有“中学”；在汉族文化中，既有王学，也有朱学，还有进步的反理学思想。清初统治者及其士大夫，经过长期的抉择，终于在实学思潮的启迪下，选中了程朱理学，作为统治者治御臣民的理想工具。

清初统治者选中程朱理学作为官方统治思想，既是当时社会政治需要的反映，同时也是晚明学术思想发展的必然结果。明中叶以后，随着王学的兴盛，遂使朱子学衰落。在对明亡的反思中，清初学者普遍认为，晚明王学的空疏与诞妄，是导致明亡的主要原因。王学应对明王朝的覆灭负主要的历史责任。清初朱子学的复兴，实际上是对晚明王学的否定。他们以为要振兴儒学，就必须由王学向朱学转化，在理学营垒内作某些调整。

首先，熊赐履从政治上宣判了王学的死刑，把明亡归罪于王学，指出：

> 自姚江提宗以来，学者以不检饬为自然，以无忌惮为圆妙，以恣情纵欲、同流合污为神化，以灭理败常、毁经弃法为超脱。学术人心，敝于败坏。（《闲道录》）

> 文成之学术，杂乎禅者也；文成之事功，纯乎霸者也。唯其禅也故霸，唯其霸也故禅，二者一以贯之也。无善无恶，分明祖述告子。百余年来，斯文披靡，世道灰烬，实文成提宗误人之咎。更复何辞？（《经义斋集》卷9《答杨同年论学书》）

陆陇其以更为激烈的言辞指出：

> 及考有明一代盛衰之故，其盛也，学术一而风俗淳，则尊程朱效也。其衰也，学术歧而风俗坏，则诋毁程朱之效也。每论（天）启、（崇）祯丧乱之事而追原祸始，未尝不叹息痛恨

姚江。故断然以为今之学非尊程朱而黜阳明不可。(《三鱼堂文集》卷8《周云虬先生四书集义序》)

自阳明王氏倡为良知之说,以禅之实而托儒之名,且辑《朱子晚年定论》书,以明己之学与朱子未尝异。龙溪、心斋、近溪、梅汀之徒,从而衍之。王氏之学遍天下,几以为圣人复起,而古先圣贤下学上达之遗法,灭裂无余。学术坏而风俗随之。其弊也,至于荡轶礼法,蔑视伦常,天下之人恣睢横肆,不复自安于规矩绳墨之内,而百病交作。……故至于(天)启、(崇)祯之际,风俗愈坏,礼义扫地,以至于不可收拾。其所从来,非一日矣。故愚以为,明之灭亡,不亡于寇盗,不亡于朋党,而亡于学术。学术之坏,所以酿成寇盗、朋党之祸也。(《三鱼堂文集》卷1《学术辨上》)

张烈亦从社会功能方面批评王学,指出:

及阳明出,而以致良知为说,……藉其杰爽之气,诡幻之智,俊伟之词,奋然与朱子为难。……自阳明操戈树帜,为天下祸首,于是魁杰黠猾之士,相助为波涛;而庸愚之士尽从风而靡,五经四书悉更面目,纲常名数为之扫地矣。(《朱陆同异论》)

然则阳明欲为儒而显叛于儒,欲窃佛而见嗤于佛,两无所容,而邪遁之苦亦已甚矣。故隆(庆)万(历)之初,天下学者群然学佛,不屑言良知。……当是时,几案有《楞严》、《南华》者为名士,挟妓呼卢、裸而夜饮者为高致;抗官犯上、群噪不逊者为气节;矫诈嗜杀、侥幸苟利者为真经济;谨纲常、重廉隅者为"宋头巾"。闯、献之形日,积于士大夫之心术,而天下不可为。……阳明一出,而尽变天下之学术,尽坏天下之人心。卒以酿成乱亡之祸。(《王学质疑》附录《读史质疑》之四)

张伯行亦认为明亡之责在于王学。他说：

> 姚江王氏祖述金谿，而以朱子之学为支离影响，倡立致良知之新说，尽变其成规，知其不足以服天下，则又为晚年定论之书，附会牵合，……不知名教中有何事！至(天)启(崇)祯末年，而世道风俗颓败极矣，益比诸金谿之为祸，殆有甚焉。……昔人有云："以学术乱天下，于姚江见之矣！"(《性理正宗序》)

不管是熊赐履、陆陇其，还是张烈、张伯行，他们对王学的批判，既含有政治意义，也含有学术意义。在政治上，集中于一点，就是王学使"纲常名教为之扫地"，"尽变天下之学术，尽坏天下之人心"，遂酿成寇盗、朋党之祸，导致明王朝的灭亡。在学术上，集中于一点，就是他们认为王学是"禅"而不是"儒"，从道统上将王学开除于儒籍之外，视为异端之学。这在儒学占统治地位的封建社会里，等于宣判王学的死刑。

基于对历史经验的反思，从维护封建统治和封建礼教出发，清初学者多持"尊朱黜王"立场，实乃历史发展的必然。或出于王学的而修正王学，或以朱学代替王学，或以王学就于朱学。"救弊之法无他，亦唯有力尊考亭耳。"(《三鱼堂文集》卷5《答嘉善李子乔书》)这就是历史所做出的选择。

刁包(1603—1669)论学由高攀龙上溯程、朱，以及孔、孟，"尊程朱而抑陆王"。他认为王安石之政"仅足以祸宋，龙溪之道学且将贻祸于天下万世，言之不可不慎也。"(《潜室札记》卷上)他主张"今之学道者，须自梁溪(指高攀龙)登考亭，自考亭登尼山(孔子)"。认为"欲为儒宗者，宗朱而已矣，宗朱所以宗孔也。锐意宗孔而不宗朱，非真能宗孔者也。"(《潜室札记》卷上)

陆陇其(1630—1693)基于他对王学的深刻认识，力倡独尊朱学。他说："今之论学者无他，亦宗朱子而已。宗朱子者为正学，

不宗朱子者即非正学。汉儒不云乎，诸不在六艺之科、孔子之术者，皆绝其道，勿使并进。然后统纪可一，而法度可明。今有不宗朱子之学者，亦当绝其道，勿使并进。朱子之学尊，而孔子之道明、学者庶乎知所从矣！"(《三鱼堂文集》卷4)

张烈(1622—1685)多着眼于政治，认为明中叶以前尊程朱，社会风俗"淳美"；隆庆以后毁程朱，"若以是鄙弃一切，长傲恣胸，决堤防，破崖岸，蹈擎拳竖拂，呵祖骂佛之余智，则圣门之罪人也"。(《王学质疑》卷5《总论》)所以，要使清王朝重筑"堤防"，再建"崖岸"，使人们不再重蹈阳明之余智，而成为鄙视一切的"圣门罪人"，就必须"尊朱黜王"。"若朱子之言，如食可致饱，衣可御寒，宫室之蔽风雨，药饵之疗疾病，皆实用也。……王学未有不废者，黜众说而定一尊，风同俗美，庶几可见焉。"(《王学质疑自序》)

"尊朱黜王"的主张，并不只是刁包、陆陇其、张烈个人之见，而是清初学术发展趋势的反映。"尊朱黜王"所以成为清初学术发展的主要趋势，还同康熙对理学的重视与抉择有着直接关系。清初统治者在朱学与王学的辩论中，面临着一个究竟是尊朱还是尊王的选择问题。由于康熙自少年起就受到程朱学者(如熊赐履)的思想影响，其尊朱的倾向极其鲜明。笃信朱子的熊赐履在宫廷任讲官时，曾不断向康熙讲授"读书切要之法"，讲授"天理人欲之分"，讲授"俯仰上下，只是一理"，讲授"本然之性与气质之性"，讲授"辟异端，崇正学"，痛斥王阳明的"知行合一"说等，从而为康熙的"崇朱抑王"的学术倾向奠定了基础。他虽然不赞成把明亡简单地归罪于王学，也不赞成朱学与王学的无谓的门户之争，但是在选择何者为官方统治思想这一重要问题上，由于巩固满清统治的政治需要，他毫不妥协地最终选择了朱学。认为"朱子辈有功于圣人经书者，可谓大矣"(《御制文集·庭训格

言》),在"先儒中,惟朱子之言最为确当。其它书册所载,有不可尽信者。"(《清圣祖实录》卷 291)"朱子洵称大儒,非泛言道学者可比拟"。(同上,卷 26)康熙为什么如此推崇朱学呢?这显然是出于"人君治天下"的政治需要。康熙自称"自幼喜读《性理》(指《性理大全》)。《性理》一书,千言万语,不外一敬字。人君治天下,但能居敬,终身行之足矣。"(《康熙起居注》五十六年十一月二十六日)他认为理学"至于朱夫子、集大成而继千百年绝传之学,开愚蒙而立亿万世一定之规"。(《御制文集》第四集第 21 卷)在康熙看来,自秦汉以后的各种理论虽能补一时之弊,但它们"不偏于刑名,则偏于好尚;不偏于杨墨,则偏于释道;不偏于辞章,则偏于怪诞,皆不近于王道之纯。"(《卸制文集》第四集 21 卷)相比之下,只有朱子"体道亲切,说理详明,阐发圣贤之精微,可施诸政事,验诸日用,实裨益于身心性命者,惟有朱子之书,驾乎诸家之上。"(《康熙几暇格物篇》)意谓只有朱学对封建统治所作的理论说明,既精细,又详明,既可施诸于政事,又可验诸于日用,有益于维护封建名教纲常,有益于匡正"世道人心"。他在《性理大全序》中又指出;"朕常加翻阅,见其穷天地阴阳之蕴,明性命仁义之旨,揭主敬存诚之要。微而律数之精意,显而道统之源流,以至君德圣学,政教纲纪,靡不大小皆该,而表里咸贯,洵道学之渊薮,致治之准绳也。"(《御制文集》第一集第 19 卷)在康熙心目中,只有朱子所言才是维护封建统治的"准绳",是统治者驾御臣民的理想工具。正因为朱子是"致治之准绳",所以康熙除了重用理学名臣,还利用政权力量编纂《朱子全书》、《性理精义》等理学著作,把朱学著作钦定为科举必读之书,特进朱熹于十哲之下,以程朱后裔祀袭五经博士,亲书"学达性天"匾额颁发宋儒周、张、程、邵、朱祠堂、白鹿洞书院和岳麓书院,把朱学抬到了官方统治地位。

朱子学借助于清初统治者的政治力量，从宫廷到民间，遂形成了一股朱子学复兴的社会思潮。如蔡世远在浙江，兰鼎元在广东、台湾，童能灵在福建，李光地在京师、直隶、河南，吴应麟在江西，张履祥、吕留良在浙江，张伯行在江苏、福建和河南，陆世仪在江苏，党成在山西，刁包在河北、江苏等地。朱子学在全国各地悄然兴起。从这些理学家的身份与地位来看，朱子学家可分为官方朱学和民间朱学两大类。官方朱学的代表人物，主要有：魏裔介(1616—1686)，字石生，号贞庵，河北栖乡县人。历工科、吏科、兵科给事中、左都御史，太子太保。生平笃信程朱理学，指责王阳明之学"是非圣人之学也"(《兼济堂文集》卷16《王阳明之学有是有非辩》)，认为"阳明之性无定体，李贽之诋毁圣贤，褒颂奸雄，皆知之蠹也。"(《兼济堂文集》卷15《圣学知统合录说》)他的主要理学著作有《圣学知统录》2卷，《圣学知统翼录》2卷、《格物致知解》2卷、《论性书》2卷、《希贤录》10卷、《周、程、张、朱正脉》1卷、《薛文清读书录纂要》、《四书大全纂要》、《兼济堂文集》等。魏象枢(1617—1687)字环极，号庸斋，蔚州(今河北蔚县)人，授刑科给事中，迁光禄寺丞、贵州道监察御史、大理寺卿、户部侍郎，擢左都御史，后迁刑部尚书。一生喜读程朱理学。主要著作有《大学管窥》、《庸言录》、《知言录》、《寒松堂集》等。汤斌(1627—1687)字孔伯，号潜庵，河南睢州人。历国史院检讨、翰林院侍讲，《明史》总裁官。后为内阁学士、江宁巡抚，官至礼部尚书。他虽推崇朱学。但亦不薄王学，一生"所讲以身心性命纲常伦理为主，其书以《四书》、《五经》、《孝经》、《小学》、濂、洛、关、闽、金溪、河东、姚江诸大儒语录及《通鉴纲目》、《大学衍义》等书为主"。(《志学会约》)经过"反复审择，知程朱为吾儒之正宗，欲求孔孟之道而不由程朱，犹航断港绝潢而至于海也，必不可得矣。"(《汤潜庵集》卷上《答陆稼书书》)主要理学著作有《汤子遗

书》10卷、《洛学编》2卷等。熊赐履(1635—1709)字敬修，号愚斋，湖北孝感人。历国子监司业、弘文院侍读、国史院学士掌翰林院。官至武英殿大学士、兼刑部尚书，为康熙朝"理学名臣"。他主张"非《六经》、《语》、《孟》之书不读，非濂、洛、关、闽之学不讲"。攻击王学，不遗余力。撰有《学统》56卷，将孔子、孟子、周敦颐、程颢、程颐和朱熹等9人列为"正统"，将子贡、罗钦顺等23人列为翼统，将仲由、高攀龙等178人列为附统，将荀卿、王阳明等7人列为杂统，将老子、庄子、墨子以及佛道二教列为异统。主要理学著作有《闲道录》3卷，《下学堂札记》3卷、《经义斋文集》18卷、《澡修堂集》16卷。此外还有《朴园迩语》、《学辨》、《学规》、《学余》等书。李光地(1642—1718)，字晋卿、号厚庵，福建安溪人。历翰林院编修、侍读学士、兵部右侍部、工部左侍郎、直隶巡抚。官至礼部尚书、文渊阁大学士。"谈经讲学，一以朱子为宗。"(《清学案小识》卷6)有谓"光地学博而精，以朱子为依归。"指责王学"异于孔孟之旨。"(《榕村全集》卷8《尊朱要旨·心性》)他一生致力于朱子学的复兴，奉康熙帝之命，编纂《朱子全书》66卷，《性理精义》12卷、《朱子语类四纂》5卷、《二程遗书纂》2卷、《朱子札纂》5卷，《周易折中》22卷，《二程解书纂》。他自己的主要理学著作有：《周易通论》4卷，《周易观象》12卷、《朱子礼纂》5卷、《榕村语录》30卷、《榕村文集》40卷等。张伯行(1651—1725)字孝先，号敬庵，河南仪封(今河南兰考县)人。历官江苏福建巡抚、户部侍郎，官至礼部尚书。一生以复兴朱子学为己任，在河南建请见书院，在福建建鳌峰书院，在江苏建紫阳书院，授徒讲学，讲授与传播朱熹思想。又搜集整理历代理学名儒周敦颐、二程、张载、邵雍、李侗、朱熹、张栻等人的著作，汇成《正谊堂丛书》。此外，自著有《正谊堂文集》12卷、《续集》8卷、《困学录集粹》8卷、《居济一得》8卷等。治学以尊程朱为宗，指责王学"放佚

准绳，不知名教。”(《性理正宗序》)“李卓吾书，一字一句皆可杀人。”(《正谊堂文集》卷9《论学》)张烈(1622—1685)字武承，号孜堂，大兴(今属北京市)人。授内阁中书，后改翰林院编修，迁右春坊右赞善。主张定朱学为一尊，认为“天下之欲学孔子者，舍是(指朱学)无由矣。”(《朱陆异同论》)指责王学坏人心，毁正学、变学术，实为“倡乱之首”。他的主要理学著作有《王学质疑》、《读易日抄》、《孜堂文集》等。陆陇其(1630—1692)字稼书，浙江平湖人。早年家贫授徒，后任嘉定、灵寿知县，迁四川道监察御史。其学尊程朱、排阳明，认为“今日起敝振衰，惟在力尊紫阳(朱熹)”，断言“阳明之学不熄，则朱子之学不尊。”(《三鱼堂文集》卷5)他的主要理学著作有：《问学录》、《读朱随笔》、《松阳讲义》、《松阳抄存》、《四书讲义》、《三鱼堂文集》、《三鱼堂剩语》等。此外，清初还有方苞(1668—1749)、沈近思(1671—1727)等朱子学家。

清初民间朱子学的主要代表人物有：刁包(1603—1669)字蒙吉，号用六，河北祁州人。明末，天下将乱，遂弃举子业，构筑“潜室”，终身不出。其学“私淑梁溪高氏(高攀龙)，尊程朱而抑陆王”。主要理学著作有《易酌》12卷、《四书翼注》16卷、《辨道录》8卷、《潜室札记》2卷、《用六集》12卷。陆世仪(1611—1672)字道威，号桴亭，江苏太仓人。明末诸生。明亡，隐居乡间，讲学于东林、毗陵、太仓等地。其学以程朱为归，但亦不薄陆王。主要理学著作有《思辨录辑要》、《陆桴亭先生遗书》。张履祥(1611—1674)字考夫，号念芝。学者称他为杨园先生。浙江桐乡人。早年补县学生员。明亡，绝意仕进，隐居教授。先师事刘宗周，后转向程朱理学，批评王阳明《传习录》，揭露其阳儒阴释之弊。主要著作有《杨园先生全集》等。吕留良(1629—1683)字用晦，号晚村，浙江石门(今属浙江桐乡)人。明亡后，绝弃科举，一意讲学。严于华夷之辨，具有强烈的民族意识。曾师事张履祥，其学以朱

熹为宗，自谓“自初读书，即笃信朱子之学，至于今老而病，且将死矣，终不敢有毫发之疑。”(《晚村文集》卷1)指出“今日辟邪，当先正姚江之非。而欲正姚江之非，当真得紫阳之是。”(《晚村文集》卷2)断言“陈献章、王守仁，皆朱学之罪人，孔子之贼也。”主要著作有《晚村文集》等。党成(1615—1692)字宪公，自号冰壑居士，山西绛州人。隐居乡里，不求人知，被时人称为“古之狷者”。把朱学视为儒学正宗，认为陆王心学“乱邹、鲁、濂、洛之传”，其徒“有病狂丧心者，有因酒骂人者。”(《朱陆同异辨》)主要著作有《日知录》、《学庸澹言》、《中庸学思二编》、《儒者十知》、《致知阶略》、《朱陆同异辨》、《冰壑文集》等。张夏，清初朱子学者，字秋韶，号菰川，江苏无锡人。受东林学派影响颇深，隐居授徒，终身不仕。推崇朱子，力排王学。认为“孔、孟，其儒之始祖乎！程朱，其儒之大宗乎！是故欲正之以孔孟，不若即正之以程朱；欲正之以程朱，不若即正之以学程朱之真儒。”(《洛闽源流录序》)

清朝初年，不管是官方朱子学还是民间朱子学，彼此之间虽有某些差异。但是由于他们深受明清之际实学思潮的影响，已不再是宋明理学的简单重复，而是具有注重实践、强调实用的时代特点，成为明清之际整个实学思潮的一个重要组成部分。

(一)重实践(实行)。他们将道德意识转化为道德行为，提倡言行一致的“真理学”。清初康熙皇帝提倡的程朱理学，不是“伪理学”，而是“真理学”。如何辨别“真理学”与“伪理学”呢？康熙认为只有“躬行”、“实行”、“实践”是判断理学真伪的唯一标准。康熙向翰林院学士傅达礼问道：“尔与熊赐履共事，他与尔讲理学否？尔记得试说一二语来。”对曰：“臣曾向他问及。他云：理学不过正心诚意、日用伦常之事，原无奇特。我平日虽有理学虚名，不曾立讲学名色，我辈惟务躬行，不在口讲。”(《康熙起居注》第一册，康熙十一年五月二十日)康熙点头表示赞同。康熙帝曾问

熊赐履："汉官中有与尔共讲学的否？"熊氏对曰："学问在实践，不在空讲。近见后补御史魏象枢、臣衙门翰林李光地、王宽兹三人，俱有志于理学"。(《康熙起居注》第一册康熙十一年八月十二日)肯定真理学"在实践，不在空讲"。康熙对"真理学"也曾作过界说，指出："日用常行，无非此理。自有理学名目，彼此辩论，朕见言行不符者甚多，终日讲理学，而所行之事，全与其言悖谬，岂可谓之理学？若口虽不讲，而行事皆与道理吻合，此即真理学也。"(《康熙起居注》第二册)又说："道学者必在身体力行，见诸实事，非徒托之空言。今视汉官内务道学之名者甚多，考其究竟，言行皆背。"从康熙上述言论中，所谓"真理学"有两层涵义：第一，理学之"理"并不是玄妙莫测的精神实体，而是"日用常行，无非此理"，不过是"正心诚意，日用伦常之事"；第二，凡言行相符者即为真理学，否则即是伪理学。由此出发，他对于言行一致的理学家即褒，对于言行不一者即贬。如对于成龙指出："于成龙不言理学，而服官自廉，斯即理学之真者也。"(《康熙政要》第4卷)对于汤斌，康熙认为他"曾与中州孙钟元相与讲明道学，颇有实行，前典试浙江，操守甚善。"遂命他补授江宁巡抚。(《康熙起居注》康熙二十三年六月二十三日)康熙对于言行不符的理学家则予以痛斥，加以惩罚，如对贵州巡抚卫无济，指出卫无济"初至贵州时，遂私动兵革，妄生边事，杀无罪苗民，诈报军功，种种欺谎"，"但务虚名，妄称道学，委之以事，毫无实济。若不将此等人重惩，则何以儆后之欺世盗名者。"(《清圣祖实录》卷158)遂将其逮捕没藉，流放于东北。对于假道学家崔蔚林，康熙指责说："至近世，则空疏不学之人，借理学以自文其陋，如崔蔚林本无知识，文义荒谬，岸然自负为儒者，真可鄙也。"(《康熙起居注》康熙二十四年四月初二日)康熙大力提倡"理学真伪论，"痛斥"假道学"或"冒名道学"，目的在于发掘理学中的实践性精神，弘扬理

学中的重实践、重实用思想，为维护封建名教纲常服务。康熙指出："今自夸诩为道学家者，惟口为道学之言，不能实践者甚多。若辈亦有各立门户，自相诋毁者，又有谴人致书与同年门生，索取四五百金或千金者，此等行径，朕无不悉知。"(《康熙起居注》第二册，康熙二十六年六月初七日)道学家魏象枢与索额图素有矛盾，他借康熙十八年地震，密奏"速杀大学士索额图"，康熙评曰："道学之人，果如是挟仇怀恨乎！""古今讲学者甚多，而尤好议论人，彼亦仅能言之耳，而言行相符者盖寡。是以朕不尚空言，断不肯非议古人"。"若但以空言而讲道学，断乎不可。"(《康熙起居注》康熙四十三年六月二十九日)可见，康熙的"理学真假论"是针对清初理学家空谈弊病而发，并非无的放矢，具有强烈的现实意义。重实践，戒空言，弃虚尚实，是清初朱子学的重要学术特点之一。

(二)将注重"内圣"的朱子学转化为注重"外王"的经世实学。清初朱学强调经世致用，反对空谈心性。朱熹虽讲"内圣外王"，但偏重于"内圣"，强调在个人道德修养基础上学习切于用世的"经济"之学，而清初朱子学则更加重视外王之道，冲破"内圣"的封闭圈，将理学转化为经世致用之学。这种将理学外化为经世实学的历史趋向，是对明末理学末流的空疏弊病的反思的结果。在清初朱子学家看来，明清之际的理学末流，既包括闭门读书，皓首穷经，高谈天理性命，坐论修己之学的朱学末流，也包括高唱"致良知"，只讲本体，不讲工夫的王学末流。正如黄宗羲所说："今之言心者，则无事乎读书穷理。言理学者，其所读之书，不过经生之章句；其所穷之理，不过字义之从违……天崩地解，茫然无与吾事"。(《南雷文定》前集卷1《留别海昌同学序》)唐甄亦批评说：理学末流"非性命不言，非圣功不发，辨异端过于古，参稽勤奋过于古。问之安社会之计，则蒙蒙然不能举其契；问之

平天下之道，则泛掇前言以当之。”(《潜书·自明》)正是在矫挽明清之际理学末流之弊的反思中，才把清初朱子学推向经世致用的道路。

由上述可知，清初朱子学的复兴，既是对晚明王学末流空疏误国历史的反思结果，也是明清之际实学思潮的广泛影响的产物。所以，清初朱子学不能不带有显明的实学特征；反过来，朱子学的复兴，又充实和发展了明清之际的实学思潮，二者是相辅相成的。可以这样说，清初的朱子学是实学化了的朱子学，重在发扬朱子学中的重实践、重经世的实学精神，充分反映了清初的时代精神。

第三节 “求之虚而难据，不若求之实而可循”

在本体论上，清初朱子学虽然对理气关系、太极阴阳、道器问题等都分别继承了朱熹的理本论思想，但是在明清之际元气实体论思想的影响下，更把注意力集中于人生与现实问题上来，而无意于对玄虚的形上理论进行阐发。他们认为“求之虚而难据，不若求之实而可循”，主张把哲学探索的重点由玄虚的形上理论引向人伦道德和现实问题。这是元气实体论社会思潮在朱学思想体系中的折射反映。

在朱熹思想体系中，理气思想具有二重性。一方面，他认为“理气相依而不相离”，强调“天下未有无理之气，亦未有无气之理”(《朱子语类》卷 1)，“有理而无气，则理无所立；有气而后理方有所立。”(《朱子语类》卷 94)另一方面，他又主张“理主气从”，认为“有理而后有气，虽是一时都有，毕竟以理为主。”(《朱子语类》卷 3)朱熹一方面讲“理与气本无先后之可言”(《朱子语

类》卷1)，另一方面又主张“理先气后”、“理本气末”。“但推上去时，却如理在先，气在后相似。”(《朱子语类》卷1)就“理本气末”，“理先气后”而言，理是“虚”；就“理气相依”、“理在气中”而言，理是“实”。在朱熹思想体系中，充满着“虚”与“实”的内在矛盾。

清初朱子学虽未能从根本上摆脱“以理气为二物”的内在矛盾，但在元气实体论思潮的冲击下，对理气之辩多持模棱两可的态度，将本来不相容的概念与命题，强为之弥合，而回避从正面阐发朱熹的理气思想。这是一种通用的诡辩手法。例如，李光地对理气先后问题，骨子里是朱熹的“理先气后”之说，但他又不把朱学观点亮出来。他在批驳罗钦顺的气本论时，指出：“彼以朱子所谓先后者，介然有理，介然有气，然则形而上下，其亦道器相偶，如天地阴阳之属邪？其固甚矣。是故上下无位者也，先后无时者也，虽无位不得不有上下，虽无时不得不有后先。知此谓之知道，明此谓之明理。”(《尊朱要旨·理气》)在这里，李光地针对罗氏的气本体论，他的真正用意是理“无位”，即理是无形体、无处所的形而上者；理“无时”，即理是无限的。从本原上，理在气先。但是他却说无位而有上下，无时而有先后，这纯属概念游戏。熊赐履在理气上亦持模棱两可的态度，他说：“上下古今，一理而已，一气而已。离理无从见气；离气无从见理，此主其合者言之也。有理方有是气，有气斯有是理，此主其分者言之也。理外无气，气外无理，不可谓理此而气彼，而特不可不谓理先而气后，亦不可不谓理精而气粗，此又主其分而合，合而分者言之也。《易》曰：‘一阴一阳之谓道’，又曰：‘形而上者谓之道，形而下者谓之器’。阴阳器也，即气也，所以阴阳者道也，即理也。此固二而一，一而二，不可以分合言，而亦不可不以分合言者也。”(《经义斋集》卷2《太极图论》)熊氏的论说如李光地一样，不从正面对理

气之先后，彼此之分合作出肯定回答，而是在“不可谓”而又“不可不谓”的遁辞下，偷偷地宣传“不可不谓理先而气后，亦不可不谓理精而气粗”的朱学命题。在理气上的这种模棱两可的态度，说明朱学在本体论上的破产，拿不出任何新理论来对抗元气实体论，同时它也为元气实体论的发展提供了契机。

在明清之际元气实体论思潮的冲击下，某些朱子学家则企图从理本论中游离出来，着重发挥朱学中的“理在气中”的实理论思想。虽然从总体上还是朱学，但毕竟向元气实体论靠近了一步，成为由理本论向气本论转化的中间环节。陆世仪虽然反对罗钦顺的气本体论思想，但他却从“所以然”的角度，以气为基础，把“理先于气”与“理在气中”统一起来。指出：“朱子所谓必先有是理，然后有是气，理先于气也。物物之太极是就物物之中而指其所当然。朱子所谓既有是气即有是理，理在气中也。”(《思辨录辑要》卷 23《天道类》)陆世仪认为朱学所谓“理先于气”不是说在气之先存在有另一个空理，由理生出气来，而是把理说成是从物中“指其所当然”，理即在气之中。由此出发，他认为“天地间无非是气”(《思辨录辑要》卷 9)，“天只是气，日月、五星、二十八宿，皆气中之物”。(《思辨录辑要》卷 14)陆陇其虽然亦主理本论，但是他着重发挥了朱熹的实理说，认为“以理言之，则天地之理至实而无一息之妄，故自古及今无一物不实，而一物之中自始至终皆实理之所为也。”(《松阳讲义》卷 3)“实理是人物共有”，理不在人物之外，即在人物之中。“今夫人之生也，气聚而成形，而气之精英又聚而为心。是心也，神明不测，变化无方，要之亦气也。其中所具之理则性也。”(《学术辨》中)张伯行又把气本体论思想向前推进了一步，公开承论“理在气中”的命题。他说：“《太极图说》只言气，而理在其中”。“天以气生人，即命人以理。理不在气之外，人人得气以成形，即得理以成性，性亦即在气之中。”

(《困学录集粹》卷1)又说:"天地之塞吾其体,只是一个气字,盖言此气充满布濩于天地之间,吾人得之以为体者,即此气也。即朱子所谓气以成形者也。天地之帅吾其性,只是一个理字。盖言此理主宰运行于天地之间,吾人得之以为性者,即此理也,即朱子所谓理亦赋焉者也。"(《困学录集粹》卷6)在这里,张伯行虽残存有理本论思想,但他的"理在气中"的唯气论倾向是明显的。

太极与阴阳的关系,也是朱熹讨论的重要理论问题。朱熹认为,"太极只是一个理字"。(《朱子语类》卷1)太极与阴阳的关系,"在事物而观之,则阴阳涵太极;推其本,则太极生阴阳。"(《朱子语类》卷75)承认太极包涵在阴阳万物之中,二者相依不离,即承认太极是"实";承认"太极生阴阳,"就等于承认太极是先于阴阳万物的独立实体,太极即是"虚"。在朱熹思想体系中,太极也是"虚"与"实"的统一。清初朱子学家多重复这种陈旧观点,毫无新意。如熊赐履在《太极图论》中不厌其烦地说:"凡有形有象皆气也,二五万物是也。所以形所以象皆理也,太极也。所以形者无形,所以象者无象,无形者形形,无象者象象,形形者无形而无不形,象象者无象而无不象,则无极而太极,太极本无极之说也。"(《经义斋集》卷2)在这里,他把太极说成理,把太极与阴阳万物的关系规定为产生与被产生的关系,完全是在重复着朱熹的老调。但是,有些朱子学家在实学思潮的影响下,极力改造"统体之太极"的思想,着重发挥朱熹的"物物之太极"的思想。陆世仪指出:"朱子论太极图,有统体之太极,有物物之太极"。所谓"统体之太极,是就物物之前而推其所以然"。所谓"太极在阴阳之先",并"不是另有一个太极在前,生出阴阳来",而"只是即阴阳而推其所以然,如阴阳之一动一静,气也。然必先有动静之理而后动静,此之谓所以然也。所以然只是即阴阳上推出,原不离阴阳。"(《思辨录辑要》卷23《天道类》)从根本上否定了朱熹

的“太极生阴阳”的说法，这是一个重要的理论修正。所谓“物物之太极，是就物物之中而指其所当然。朱子所谓既有是气即有是理，理在气中也。”(同上)他不但给朱熹的“统体之太极”注入了实学内容，而且突出了朱学中的“物物之太极”的实学思想。陆陇其虽然也讲太极，但他对太极的本体论意义不感兴趣，无意于“明天地之太极”，而将其注意力集中于“明人身之太极”，即要求人们将注意力集中在日用伦理中去体验封建纲常之道。他指出：“论太极者，不在乎明天地之太极，而在乎明人身之太极。明人身之太极则天地之太极在是矣。先儒之论太极，所以必从阴阳、五行、天地万物之初言之者，惟恐人不知此理之原，故溯其始而言之，使知此理之无物不有，无时不然，虽欲顷刻离之而不可得也。学者徒见先儒之言阴阳、言五行、言天地万物广大精微，而不从身切实求之，则岂前贤示人之意哉？……学者诚有志乎太极，惟于日用之间时时存养，时时省察，不使一念越乎理，不使一事悖乎理，不使一言一动之逾乎理，斯太极存焉，故善言太极者，求之远不若求之近，求之虚而难据，不若求之实而可循。”(《三鱼堂文集》卷1《太极论》)在陆陇其看来，宋儒所以“明天地之太极”，这是惟恐人们不知人伦之本原，并非引导人们去追求“虚而难据”的“天地之太极”。讲天地之太极，最终目的还是为了“明人伦之太极”。只有明人伦之太极，才是学者治学的根本目的。只有在日用伦常中躬行封建道德，时时存养，时时省察，从而做到“不使一念越乎理，不使一事悖乎理，不使一言一行之逾乎理”，才能使太极之论落于实处。只有把太极论与自己的道德实践结合起来，才是“求之实而可循的”。他特别提醒学者“无鹜太极之名”，而应“近求之身”，断言“求之远不若求之近”，陆陇其由“虚”向“实”，由“远”向“近”，把理学的思考重点由“明天地之太极”转向“明人身之太极”，这无疑是由明清实学思潮而引发出来的思想闪光。

"道"在朱熹本体论中，也是一个重要的哲学范畴。朱熹以"理"解"道"，亦具有二重性。从具体事物上，道与器(物)相依不相离，他说："道未尝离乎器，道亦只是器之理。"(《朱子语类》卷77)道只是宇宙万物的规律。但从本原上看，道本器末，道先于器而存在。"道非阴阳也，所以一阴一阳者道也"。道只是器的"所以然"，道是宇宙万物之本。清初某些朱子学家对本体论意义的"道"已不感兴趣，而着力于发挥事物规律之"道"的意蕴。陆世仪认为"道者，天地自然之道。"(《思辨录辑要》卷1)陆陇其亦认为"道者，日用事物当然之理"。(《松阳讲义》卷2)刁包亦持同样观点，肯定"物必有当然处谓之理，以其为人所共由谓之道；道与理只是一个，同体而异名也。"(《潜室札记》卷下)既然承认道是"天地自然之道"，有些朱学家断然否定作为宇宙之本的"道"的存在。张烈明确指出："天之道，非别有一物寄于声臭之上，时行物生，即所谓'无声无臭'，'上天之道'也。"(《王学质疑》卷5)根本不承认所谓"别有一物寄于声臭之上"的道的存在，道只是"时行物生"的自然规律。这与朱熹的传统道论是有区别的。

在朱熹的道论中，"道"有本体论与道德论的双重意义。清初某些朱子学家强调发挥"道不外人伦日用之间"的道德论意义，要求人们不要去追求高深莫测的世界本原之"道"，而要求在"人伦日用之间"体认与实践封建道德，以期成为"内圣外王"的圣人。刁包从"人所共由谓之道"命题出发，具体地阐述了"道"的伦理学意义，指出："道也者，君臣、义子、夫妇、兄弟、朋友其大纲也；语言、饮食、衣服、酬酢、阅历其节目也。"(《用六集》卷12《上谷会语》)汤斌亦明确断定"道不外乎人伦日用，而功利辞章非道也。"(《汤潜庵集》卷上《重修苏州府儒学碑记》)他由此批评了旨在追求"大本大原"之"道"，是一种"口耳影响之谈"。他说："今之讲学者，聚数千百人于堂，而语之曰：天命云何，心性云何，将大

本大原皆为口耳影响之谈，学者于俄倾之间，与闻性道之秘，其不至作光景玩弄，视诗书为糟粕，礼仪三百威仪三千为粗迹也几希矣。斯亦讲学者之过也。”其实，道“无所谓高远也。其形而下者，具于饮食器服之用；形而上者，极于无声无臭之微，精粗本末无二致也。”（《汤潜庵集》卷上《嵩阳书院记》）陆陇其从“明人身之太极”的观点出发，认为“道不外人伦日用之间。”他说：“盖此道常昭著于日用常行之间，初无高雅难行之事。若离人事而求高远，便非所以为道。所谓道在迩而求诸远也。……道不外人伦日用之间。人之所以为人，全在乎此，不可须臾离也。”（《松阳讲义》卷2《中庸道不远人章》）“夫圣人之道始乎卑，极乎高；始乎迩，极乎远。其为道，不过君臣、父子、夫妇、长幼、朋友；其教人用力之方，不过学问思辨笃行；其修身也，不过忠信笃敬，惩忿窒欲，迁善改过；其处事而接物也，不过曰‘正其谊不谋其利，明其道不计其功’，‘己所不欲，勿施于人’，‘行有不得，反求诸己’，初无高远难行之事，杳冥昏默不可知之理，而造其极则至于位天地育万物。”（《三鱼堂文集》卷3《钱子辰字说》）从上述引文中，说明清初朱学已由探索高远的世界本原之道而转向现实的人伦日用之道，要求人们应在日常的学问思辨笃行中去进行道德修养，这标志着清初学术重点的历史转移。

总上所述，清初朱子学在本体论上虽然坚持朱熹的理一元论思想，在理论上并无多大的发展。但是从清初朱子学的学术思路看，他们已不再关心宇宙本体的玄想，而是把人伦实践作为学术探索的重心。这一历史性的转变，恰好是明清之际实学思潮的表现与反映。看不到清初朱子学与朱熹思想之间的某些变化与差异，从根本上否定清初朱子学的时代特征，这是不符合历史实际的一种偏见。

第四节 “必有气质而后有性”

在心性问题上，清初朱子学家多持朱熹的性二元论，肯定“性即理”的命题，主张把人性分成天命之性与气质之性。如刁包在《答孙北平少宰书》中，极力称赞程朱等人的“性即理”的思想，指出：“四子言性极精，程子曰‘性即理也’，此句极难体认，噫！先生教我矣！朱子谓此语为千万世说性之根基，顾端文谓此语古今颠扑不破。”(《用六集》卷 2)张伯行亦重复朱熹的老调，指出“天命之性，有善无恶者也。气质之性，有善有恶者也。善反之，则天地之性存焉，是还其有善无恶者也，返气质之性，即为天命之性也。”(《困学录集粹》卷 5《闽署公余》)但是，也有一些朱子学家在明清实性论思潮影响下，对朱熹的传统人性论作出了某些修正与发展，多少也注入了一些实学内容。

李光地虽然肯定程朱“把性字说一个透”，肯定性善之说，但他从性本体论出发，不赞成程朱的“性即理也”的命题，指出“程子言性即理也，今当言理即性也。”在他看来，如果“不知理之即性，则求高深之理而差于日用，溺泛滥之理而昧于本原。”(《榕村语录》卷 26《理气》)这样，势必使人“求理于外，其于性也日远矣。”(《榕村全集》卷 1《观澜录·性》)所以只有将程朱的“性即理也”改成“理即性也”，才能避免朱学在人性上“差于日用”、溺于“高深”的弊病，使性成为“实实在在”的本体，而不再是高深莫测的东西了。李光地也不赞成程朱把人性分成天命之性与气质之性的说法，提倡“天命气质之说”，认为人性只有一个，这就是由“天地之性”所赋予的“纯粹至善”之性。既然“人性皆善”，又何以有不善？李光地不同意朱熹把不善的根源归于“气质之性”。他

虽然不承认“气质之性”，但他承认“气之偏”可以影响人性的善恶。他说：“夫性无不善，而及夫心焉，则过也不及也，杂揉不齐，于是乎善恶生焉。天命无不善，而及夫气焉，则过也不及也，杂揉不齐，于是乎善恶生焉。或曰：无理则无气，过也不及也，杂揉不齐也，亦理也。举归之气者何居？曰：理统其全，气据其偏。全乎理者，中气也。过乎中，不及乎中，则谓之偏气。杂揉不齐之气，而理不受焉。理者，当然也。过焉不及焉，可谓之当然乎，否乎？”（《榕村全集》卷8《尊朱要旨·气质一》）按照李光地的说法，“气之中”或“中气”，是性之善，理之全。具此中气者，性善理全。但气有过也有不及，杂揉不齐之气，则“善恶生焉”，以“偏气”说明恶的来源。不管是性善理全的善性来源于“中气”，还是恶性来源于“偏气”，都是以气质来说明人性的，即从个体生命的物质结构来说明人性善恶的。这与朱熹的以“理”说明性善、以“气”说明性恶的做法，是有重要区别的。李光地从“理在气质之中”的观点出发，反对朱熹把人性分成“天地之性”与“气质之性”。他说：“分理与气说性，觉得孟子不是这样说。孟子却是说气质而理自在其中。若分理气，倒象理自理，气自气一般。”（《榕村语录》卷6《下孟》）即如把人性分成天地之性与气质之性，容易使人产生错觉、仿佛人真有两性，其实“气质而理自在其中”，“天地之性”就存在于“气质”之中，二者是统一的。这是其一。其二，在李光地看来，“气质虽或偏驳，而天地之性无不有。如银子之成色虽不等，然饶使极纸，毕竟陶炼得银子出。”（同上）他肯定性善并非“个个都一样，是大概人性都善，不甚相远耳。”（《榕村语录》卷25《性命》）即是说，虽都是银子，但成色不等，虽人在性善上有差别，但依然还是善的。不能把这种差别说成是“气质之性”，因为气质不是性。故“不必又说义理之性与气质之性矣。”（《榕村语录》卷18《宋六子》一）李光地从他的“天命气质之说”出发，既批评了佛教

的“性空”说，也批评了王阳明的“无善无恶心之体”的说法。他认为，儒家“言性也，曰仁、礼、信、义、智而已”。性与生俱生，故以仁义礼智信为性。承认人初生时即禀得性善，亦即承认“性实”而非“性空”。他认为佛教“说心性之体，如明镜一般，物来必观，随物见形，然镜内空空的，一无所有，冷冰冰全无生意。”(《榕村语录》卷 20《道释》)意谓佛教将仁义礼智排除在人性之外，人性必然是“空空的”。这与李光地的实性说是有原则区别的，他在批驳佛教的性空说的同时，又进一步对王阳明的人性论批评说：“或说，姚江之说谓心自仁，心自义，心自恻隐、羞恶、辞让、是非，非不然者，非本心也。以是谓即心即性，殆可欤？曰：其言似，其意非。奚不曰，仁义之心，道心也；其不然者，人心之流也，则心性之辨明矣。彼丽于孔孟而为是言也。其意则谓心之体如是妙也，故以觉为道。以觉为道，必以无可为宗；以无可为宗者，道亦无矣。故‘无善无恶心之体’，姚江晚年之说也，其异于孔孟之旨，又奚愚焉！”(《榕村全集》卷 8《尊朱要旨·心性》)这就从根本上把王阳明的心性说从孔孟学统中排挤出去，归于“以无为宗”的佛道之说，从而划清了他的实论性与王阳明的性无论的界限。

如果说李光地的人性论还没有完全从朱学中摆脱出来的话，那么陆世仪的人性论则在明清之际重视气质之性的社会思潮影响下，完成了从人性二元论向人性一元论的转变。陆世仪早年信奉朱学，“只是随时师说，有义理之性，有气质之性。”(《思辨录辑要·后集》卷 5)后来，他在罗钦顺等人的思想影响下，逐步认识到“说义理，说气质，只在文义上依样葫芦，未见真的，其为弊似乎有两性。”一旦“离却气质，全说本然”，虽极高明，“而其下梢全是打合释氏，离经叛道。”(《思辨录辑要·人道类》卷 26)所以，他从明崇祯十年(1637)至清顺治十六年(1659)“始知性为万物所同，善惟人性所独。性善之旨，正不必离气质而观”，孟子“亦

只就气质中说善。”(《思辨录辑要》卷27《人道类》)在人性论上，他和明清之际的实学家一样，主张人性“只是一个性”，认为程朱“分性为二者亦非。”(一)在他看来，朱熹所谓“性即天理，未有不善”的“义理之性”是不存在的。他认为性是“兼理与气而言之者也”，并非只是程朱所谓“性即理也”。于是，他对“性即理也”这一理学命题提出了批评，指出：“程子曰：‘性即理也’。此理字不可作善字看，只是作常理看。若作善字看，则人性上便说得去，物性上便说不去，岂可谓人有性、物无性乎？性作常理看，故火之理热，水之理寒，马之理健，牛之理顺，人之理善。此理字方一贯无碍。”(《思辨录辑要》卷27)按陆世仪的理解，性即指人性，也指物性，“性字是公共的，人有性，物亦有性，禽兽有性，草木有性。”“理”字既包括人的仁义之理，也包括“火之理热”等物理。如果把“性即理”之“理”视为“至善”之天理，从人性上虽说得通，但从物性上则说不通，因为“人气质之理善，物气质之理杂”，二者是不同的。他对“性即理”这一传统命题所作的新解，实际上是对朱熹所谓“义理之性”的否定。(二)他反对朱熹离气质而言性，认为“气质之外无性”。他针对朱熹所谓“未有此气(气质)，已有此性”(《朱文公文集》卷46《答刘叔文》)的观点，指出：“周子《太极图说》曰：‘惟人也得其秀最灵。形既生矣，神发知矣。’形生质也，神发气也，有形生神发而五性具，是有气质而后有性也。不落气质，不可谓之性，一言性便属气质”。(《思辨录辑要·后集》卷4)他还针对朱熹的义理之性有善无恶，气质之性有善有恶的论点，反复强调“人性之善正在气质”，“性善只在气质”。他在《性善图说》中指出：“人之气质得于天者较物独为纯粹，故有是善。非于气质之外别有所谓义理，物不能得之而人独能得之也。然则何以谓之义理也？曰：是即气质中之合宜而有条理者，指而明之也。何者为合宜而有条理？即恻隐、羞恶、辞让、是非之四端是矣。因四

端知其有健顺五常，因健顺五常而知健顺五常之所由来者，实本于阴阳五行之德，此所以谓之义理。而非于阴阳形气之外别有一物焉谓之义理，而人可得之以为性也。”陆世仪从根本上否认在“气质”之外还有“义理之性”的存在，人“只是一个性”，亦即“气质之性”。他所谓的“气质之性”，不同于朱熹“以理与气杂而言之”，而是指“气质中间所具之理”，亦即指“气质中合宜而有条理者。”(三)陆世仪为了论证他的性一元论，还批驳了朱熹人性二元论的历史根据。他针对朱熹所谓“孟子说性善，但说得本原处，下面却不曾说得气质之性”(《朱子语类》卷 4)的观点，指出：“诸儒谓孟子道性善，只是就天命上说，未落气质。予向也主此论。今看来也未是。若未落气质，只可谓之命，不可谓之性。于此说善，只是命善，不是性善。且若就命上说善，则人与万物同此天命，人性善则物性亦善，何以分别？孟子所云性善，全是从天命以后说。”(《思辨录辑要·后集》卷 4)实际上，“孟子所称性善在成之者性，不在继之者善耳。成之者性已属气质，故就气质上发明之。”(《思辨录辑要·人道类》卷 27)这就从根本上否定了朱熹人性二元论的历史根据。陆世仪的人性一元论思想，对清初某些实学家也有一定影响。如颜元得知陆世仪的“气质之外无性”的观点后，即认为这是“新奇骇人”的思想，称赞陆世仪“悟孔、孟性旨，已先得吾心矣。”(《存学编》卷 1《上太仓陆桴亭先生书》)这说明颜元与陆世仪在人性论上是相通的，已成为明清之际实学思潮的一部分了。

清初朱子学家多持性善论，尖锐地批评了王阳明及其信徒的“无善无恶”之说。刁包认为王阳明、王畿等人的“无善无恶之言”，“充塞一世，此学术明晦一大关头也。”(《用六集》卷 12《上谷会语》)清初朱子学家是如何批评王阳明的“无善无恶心之体”之说呢？(一)“无善无恶之言”的虚无性。清初朱子学家认为“有

善无恶”是“心之体”，心之体是“有”而不是“无”，从根本上否定了“无善无恶心之体”的虚无主义。魏裔介指出：王阳明“言无善无恶心之体，非也。良知何物？即心之体也。人心无无知之时，此昭昭炯炯者即当喜怒哀乐未发之时，全是天理。知，正是善，何得谓之无也？而其徒巧为之说，曰：无善乃言其至善也。若是，则何不曰有善无恶者心之体，直捷明白，省却天下后世多少葛藤，而乃为此流弊无穷之语也。……心中有性，而岂无善无恶之谓哉？”（《兼济堂文集》卷16《王阳明之学有是有非辨》）在他看来，既然“心中有性”，良知是心之体，良知“全是天理”、“正是善”，所以，“性即天理，岂空虚浩渺之天之谓哉？”（《兼济堂文集》卷16《辨天人之理非二》）心之体是“有善无恶”，而不是“无善无恶”。坚持“有善无恶心之体”，就势必走向实学；坚持“无善无恶心之体”，就势必陷入“空虚浩渺”。实际上是“虚”与“实”、“无”与“有”的对立在人性论上的表现。（二）“无善无恶之言”的“自相矛盾”。刁包在《答范定兴铨部书》中指出：《传习》云‘至善者，性之本体也’，又云‘性无不善，故知无不良’，此孔、孟嫡传，胡为乎？又以无善无恶为心之体也，心即性也，无恶可矣，无善可乎？则其所传而习之者得无自相矛盾乎？”（《用六集》卷3）他从心性合一的角度，指出在王学思想体系中，既承认至善是“性之本体”，又承认“无善无恶”是心之体，这在理论上是“自相矛盾”的。从王学思想体系的自相矛盾入手，揭露“无善无恶之言”的荒谬性，这在与王学的辩论中是一条成功的经验。（三）“无善无恶之言”的异端性。王学自称“无善无恶之言”是孔、孟嫡传，而清初朱子学家则认为它是承袭了佛教与告子的无善说。刁包说：“夫无善之说倡于佛氏，和于告子，今既明明袭其说矣，而又嘐嘐自命曰：我之无善异乎佛氏、告子之无善也，其谁信之？”（《用六集》卷3《范定兴铨部书》）又说：“释氏兴，一则曰无善，再则曰无善，其意本告

子，而谈玄说妙，撰奇凿空，而又远驾乎其上，学者往往阳斥而阴用之”。王阳明学术事功虽卓然为一代儒宗，“惟是无善之言不免孟子之名而告子之实。龙溪辈群起而和之，日甚一日，遂令学士大夫沦肌洽髓而不自知，性学晦，而学者茫无入门处，道之行也安望哉？”（《用六集》卷5《张蓬玄先生性麈序》）（四）“无善无恶之言”的危害性。清初朱子学家不仅从理论上揭露了“无善无恶之言”的荒谬性，而且从实践上揭露了它的危害性。魏裔介指出：“先生（指王阳明）之言曰‘无善无恶’四字，就上面做上去，便是耽虚守寂的学问，弄成一个空局，释氏以之；从下面做将去，便是同流合污的学问，弄成一个顽局，乡愿以之。空局之与顽局，其为世道人心之大害一也。”（《兼济堂文集》卷4《顾端文先生罪言序》）他把王氏“无善无恶之言”的危害归为“空局”与“顽局”，与晚明顾氏兄弟把“无善无恶”的危害归为“空”与“混”二字，是完全一致的，可谓入木三分矣。

第五节 “即物穷理，原是实学”

在道德修养中，格物致知是一个重要的理论问题。朱熹所谓“格物”，就是“即物穷理”的意思。由于他对“物”的岐解，“格物”含有两种不同的意义。朱熹把“物”训为“事”，“物犹事也”。他又把事分成“内事”和“外事”两大类：“外事”是指格“一草一木一器用”之理，这叫“外工夫”；“内事”是指“存天理，灭人欲”，即指格心中“君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友”之天理，这叫“内工夫”。在这两种工夫中，朱熹更重视“内工夫”，认为“六七分去里面理会，三四分去外面理会方可。”格“外物”具有认识论意义，格“内心”则纯属伦理学意义。

陆世仪承袭朱熹的思想，在他的格物论中，也讲格“草木之理”，肯定“向外用功”。他在《思辨录辑要》中指出：“问：程子一草一木亦皆有理之说如何？曰：草木，阴阳五行之所生。阴阳五行不可见而草木则可见，故察其色，尝其味，究其开花死生之所由，则草木之理皆可得。《本草》所载、《月令》所记，皆圣人穷理之一端也。”这里，所谓“程子一草一木亦皆有理之说”，是指程颐所云“一草一木皆有理，须是察。”(《河南程氏遗书》卷18)陆世仪肯定程氏这一命题，说明他所谓格物亦含有探究草木之理的科学知识的含义。根据这一科学思想，陆世仪批评了王阳明的格物说。在王学体系中，“格物”只限于“致良知”这一道德领域，缩小了“格物”的范围。他指出：王阳明倡致良知之说，虽“有功于后学”，但是致良知“终不赅括，不如穷理稳当”。因为“天下事有可以不虑而知者，心性道德是也；有必待学而知者，名物度数是也，假如只天文一事，亦儒者所当知，然其星辰次舍，七政运行，必观书考图，然后明白，纯靠良知，致得去否？故穷理二字赅得致良知，致良知三字赅不得穷理。”(《思辨录辑要》卷3《格致类》)所以他强调“欲识本心，断断非学问不可。”陆世仪把“格物”的范围，由“心性道德”扩大到“名物度数”的自然科学，既承认向内的道德修养，又肯定向外的穷理之说，强调儒者要学习天文、地理、农田、水利、兵法。认为李时珍的《本草纲目》是向外格物穷理的一个典范。同时，他还要求士大夫学习“泰西之学”(包括天文、历法、地理、数学等)。毫无疑问，他把朱熹的格物说又向前推进了一步。

张烈也不同意王阳明把“格物”说成“格者，正也。正其不正，以归于正也。”他驳斥说：“去不正以全其正，仍然诚意事也。以存天理为穷理，使辨别未真，将以何者为天理？所存皆私意耳。用好银者，诚也；识银色者，知也。顾银色之参杂诡异，日新月异，非

一一辨验，积累功深，不能识也。若者行于何所，若者造以何术，验之以何据，试之以何方？吾曰九二，断不得移之九三；吾曰九八，断不得移之九九。穷至此理，如此方为识银色，方得好银用矣！今曰：吾目本明，致明于银，去其障明者以全其明，即所用皆好银矣，不几为戏语乎！"(《王学质疑》卷2)在这里，张烈以识银为例，强调"格物"的认识论意义。他认为，人人欲用好银，这是诚意，然而这需要善于识别银色。格物就是识别事物之理。必须将银的流行地域，制作技术，检验方法，一一"穷至此理"、"方为识银色，方得好银用矣。"否则，欲用好银只是一句空话。张烈在陆世仪认识论的基础上，强调"即物穷理"，着重发挥"格物"说的认识意义，这就从理论上否定了王阳明的"无头学问"，又向前发展了格物说的实学思想，这是应该充分加以肯定的。

朱熹把"格物致知"训为"即物穷理"，除它的认识意义外，还有"存天理、去人欲"的伦理学意义。王阳明讲"格物"纯属伦理学意义，根本不承认它的认识论意义。排斥对外物的认识，这正是王阳明格物说的空虚性质的表现。就是在伦理学范围内，王阳明所谓"格物"也具有空疏的性质。清初朱学不同于王学，主张把道德涵养建立在"切实用功处"，反对谈虚说空的"涵养"。汤斌指出："《大学》之格物，将以修齐治平也。……离事物而言致知，又近于坠聪黜明，亦虚空而鲜实。"(《汤潜庵集》卷上《嵩阳书院记》)朱学讲"涵养"是以"博学"为前提，其目的是修身、齐家、治国、平天下。"涵养"源于"实"，又归之于"实"。王学"离事物"专讲"涵养"，必然陷入"空虚而鲜实"，只能是"谈空说悟"而已。汤斌进一步指出："我辈只是惩忿窒欲、迁善改过是切实用功处。时时见有善可迁，有过可改，便是学问进益处。"这叫"必将穷理尽后方用涵养"。他又指出："穷理非空空穷理。程子谓或读书，讲明义理；或论古今人物，别其是非；或应事接物，而处其当，皆穷

理也。”王学不在“穷理”基础上讲“涵养”，“把涵养二字看得空了，故易流于虚寂。”(《汤潜庵集》卷上《答耿逸庵书》)陆陇其亦指出：如王学那样，“居敬而不穷理，则将扫见闻，空善恶，其不堕于佛老以至于师心自用而为猖狂恣睢者鲜矣。”(引自柯崇朴《清故文林郎四川道监察御史陆先生行状》)在修养上，陆、王重在“尊德性”而程、朱则重在“道问学”。刁包发挥朱熹思想，以为“道问学”即“格物致知之谓也”。只有格物致知，才能意诚心正。王学则以“尊德性者，诚意正心之谓也”。陆王抛开“道问学”，而讲“尊德性”，只能流于空疏，趋于狂禅。他说：“尊德性以本体言耳，道问学以功夫言耳。舍本体从何处用功夫？舍功夫从何处觅本体？”“尊德性”和“道问学”是本体与功夫的统一。抛弃“道问学”这一功夫，“凭空去尊德性，如何当得问学？”只有真实地去道问学，才能“行见德性，不期尊而自尊矣”。(《用六集》卷1《答戴沧州司农书》)清初朱子学家言“尊德性”是以“道问学”为基础的，而王学则离开“道问学”而专讲“尊德性”，只能是“虚空而鲜实”。这是实学与虚学在修养论上重要区别。

不管是“格物”说的认识论意义，还是“格物”说的伦理学意义，清初朱子学家都是以朱学之“实”去排斥王学之“虚”。正是从这一意义上，魏象枢才做出了“朱学解即物穷理，原是实学”(《寒山堂集》卷9《致知格物解》)的结论。

从“即物穷理，原是实学”的观点出发，清初朱子学家在修养上极力批驳王学的“空悟”之论。清初朱学并不一般地反对“悟”，承认“凡体验有得处皆是悟。”他们所反对的只是王学之“悟”或者“禅学之悟”。因为在他们看来，“儒之所悟者实，禅之所悟者虚。”(《思辨录辑要》卷3《格致类》)他们把儒者之悟与禅者之悟归为“实”与“虚”的区别。熊赐履指出：“文成之悟，只是无善无恶之悟，而非吾之所谓悟；文成之修，只是无善无恶之修，而非吾之

所谓修也。”(《经义斋集》卷 9《答杨同年论学书》)什么是王学所谓“悟”呢？王阳明及其后学从“先天心体上立根”，主张通过“当下”顿悟去把握、体认良知真体，完全排斥传统儒家的持教涵养的功夫。清初朱子学家驳斥了这种玄虚之悟，指出(一)“悟”出于“学”与“思，而不是”“凭虚而悟”。陆世仪指出：“悟处皆出于思，不思无由得悟；思处皆缘于学，不学皆不可思。学者所以求悟，悟则思而得道也。”(《思辨录辑要》卷 3《格致类》)张烈从人的认识的相对性出发，认为耳虽能听，目虽能见，但是有见者有未见者，有依稀略见者，有所见偏枯者，有闻之不确、见之不精者，所以“欲知之精尽，必随所遇事物穷其真是真非，”欲达到“悟”之境界，“非即事研求，大费磨砻不可”。“必证诸师友，考诸书籍而后悟。”(《王学质疑》卷 2)在张烈看来，王学离开“即物穷理”而大讲“证悟”，不过是“无头学问也”。(二)“悟”出于“思”与“学”是一个“由渐而悟”的过程。王阳明在本体论上以为心外无物，心外无理，故在修养论上强调向内用功，以为一旦体认良知，便可一了百了，只有“顿”而无“渐”。清初汤斌则反对这种说法，承认“悟未有不顿者，但必学问真积力久，方有一旦豁然大悟者，是顿因于渐也。古人由悟而悔，由悔而悟，真实用功，一日憬然醒悟，浑身汗下，透出本来面目。”(《汤潜庵集》卷上《语类》)陆世仪虽承认“理在吾心”，但他认为“性未可遽尽，而理可以渐穷。学者有志于穷理，则必事事而察之，日日而精之，时时而习之，渐造渐进，以至于极，为神为圣，莫非是也。”(《陆桴亭先生遗书》卷 2《答王周臣天命心性志气情才问》)张履祥认为王学“谓学为顿悟，不由渐进者，此言非也。”(《杨园先生全集》卷 26《愿学记一》)他虽承认人伦庶物皆我性分所固有，但是学者必“在即物以穷其理，穷一物则知一物，穷物物则知物物，渐积驯致，以致于无所不知。而吾德之明者，始无不明矣，正如火之德本明，而非丽乎物，则亦何以

见其光哉!"(《杨园先生全集》卷6《答屠子高书》)由是出发,他批评了王学和禅学的空虚之悟,指出"近代释氏之说,乱于吾儒之书,于凡人伦庶物,一切视之为外,遂离物而求其所为惺惺者、昭昭者,虽其清静寂灭之余,胸中无所见,然未有不陷于一偏,举此遗彼,而于大中至正之距,终以有乖也。"(同上)(三)王学顿悟之说为天下之祸者不可胜言。王学顿悟之说不但在理论上是错误的,在实践上也是有害的。张履祥指出:王氏"以佛老之真,剽吾儒之似,以文其言,遂其无忌惮者",他们以格物穷理为支离破碎,以致良知为捷径,抛弃工夫,只求本体,遂使"礼教陵夷,邪淫日炽,而天下之祸不可胜言。"(《杨园先生全集》卷5《与何商隐书》)熊赐履也一针见血地指出:王氏立教"只要虚空,只要超脱,谓当下便是这个,一切皆是这个,不假一毫功力,不须一毫防闲,不必分别是非,不必拣择善恶,一任灵明圆觉,便是最上法门。欲炽情流,都是妙道;放僻邪淫,都是作用,坏理灭伦,乱常祸道,其为世道人心害可胜言哉!"(《闲道录》)他们对王氏格物说的批评,归根到底是为了捍卫封建名教纲常,并非一般的笔墨官司。这是格物之辨的政治实质所在。

清初朱子学家讲格物致知,也必然涉及到知行问题。他们多以朱熹的"知先行后"说驳斥王阳明的"知行合一说"。如李光地针对王氏的观点,肯定朱熹的"知先行后"说"不可易矣"。(《尊朱要旨·知行一》)魏裔介指斥王阳明的"知行合一,近于躐等"。(《兼济堂文集》卷16《王阳明之学有是有非辨》)张烈指出王阳明倡知行合一说"唯佛家教外别传,才有此等语!"(毛奇奇:《析客辨字文》引)我们从实学角度对这些辨难并不十分感兴趣,因为知行的"合"与"分"各有其是,也各有其非,都只反映了知行关系的某个侧面。使我们更为感兴趣的,是如下两个命题:(一)"知行不可偏废"。陆世仪断定"不知不足以行,不行不得谓知"(《思

辨录辑要》卷 28《人道类》)知与行是相辅相成的。李光地主张"知行兼之",指出"有敬与行对,而知在其中;有敬与知对,而行在其中。"(《榕村全书》卷 8《尊朱要旨》)二者是不可分离的。张烈在驳斥王阳明的"知行合一"说时,指出:"此义皆有两端:必先审明义理,然后可措之行,先知后行,此正说也。然所明之义理,必躬行阅历后愈觉其真,先行后知,亦一说也。必执后一说废前一说,则偏颇不通,费词多辨,虽新奇可熹,而与实学远矣!"(《王学质疑》卷 3)张烈既讲知行之"分",亦讲知行之"合"。只有二者的有机统一,才是真正的实学。张伯行在《闽署公余》一文中,以更加明确的语言提出了"知与行,不可偏废"的命题。他说:"朱子曰:'先明诸心,知所往,然后力行以求致焉',是先知而后行也。若不知而能力行者,特其天资之高,生来纯粹,所行偶能近道耳。故知行不可偏废,而亦常相须。知之真,则力必行,行既力则知益真,而守愈固。"(《固学录集粹》卷 5)张伯行在这里既承认行以知为指导,又承认只有行之力才能知之真,证明知与行是"常相须"的。"知行不可偏废"的命题,包含有实学的思想闪光。这是不容置疑的。(二)"学者贵力行,不贵空谈。"(熊赐履:《经义斋集》卷 9《答刘蘩先生论学书》)清初朱子学认为知与行虽是"相须并进",但是"行"更重于"知",所以"学者贵力行,不贵空谈是矣。"陆世仪一反王阳明的"真知即是行"的观点,提出了"真行即是知"(《思辨录辑要》卷 28《人道类》)的命题,认为"学问从致知得者较浅,从力行得者较深。"(《思辨录辑要》卷 1《小学类》)"古人穷理工夫非徒知之,正以行之"(《桴亭遗书·淮南问答辑存》),肯定"知"的目的全在于"行"。李光地更为重视"躬行",反复强调"穷理所以致其知也,躬行所以蹈其实也。""敬而非知,则措其心于空虚之地;知而非行,则理皆非我而无实矣。"(《榕村全书》卷 8《尊朱要旨》)陆陇其在同"腐儒"的辩论中,特别强调"实

行必由乎实学”，指出：“大抵天下无实行之人则不成世道，然实行必由乎实学。若不学而徒言行，则所谓行者岂能丝毫无歉？或反做成病痛，故自古笃行之人皆好学之人，未有不穷理不读书而能笃行，一无病痛者，笃行而已。”(《松阳讲义》卷4)他在这里肯定“好学”与“笃行”不可偏废，但他更强调“实行必由乎实学。”魏象枢如同陆世仪一样，针对“真能知之则行在其中”的命题，提出了“真能行之则知在其中矣”(《寒山堂集》卷5《知非录序》)张履祥一反朱子“致知在格物”的说法，提出“致知在力行”的命题。他说：“致知者，所以为力行也。今人言致知，多不及力行，岂非好言精微，反遗却平实，”(《杨园先生全集》卷26《愿学记一》)他认为不在力行中讲致知，尽管道理讲得天花乱坠，却非平实之道，于世无益。比如“畔上论田，终于苗何济？不可实从事于耕耘也。”(同上)主张在力行基础之上讲致知，指出：“今之言学者，约有两种：重致知好言静悟，而忽践履为不足事，是则所谓浅陋固滞而不能进于高明之域者也。”(《杨园先生全集》卷42《备忘条四》)在这里，张履祥从“知行兼到”的思想出发，既反对离开力行的“静悟”，又反对只有力行而不重视穷理的“浅陋固滞。”

总之，清初朱子学家在批驳王阳明的“知行合一”说的过程中，从不同的侧面论证了“实践”、“实行”的重要性。这种实践论，是构成清初实学思潮的重要内容之一。

第六节 “切于用世”的经世之学

清初朱子学家继承和发挥了儒家的内圣外王之道，将“内圣”转化为“外王”，高场经世之学，以适应清初统治者安民治国的需要。“读书所以明理，明理所以适用。”“修之于身则为道德，

见之于行则为事业。”(《杨园先生全集》卷13《答颜孝嘉》)在人生价值取向上,他们提倡讲求“切于用世”。陆世仪指出:“今人所当学者,正不止六艺,如天文、地理、河渠、兵法之类,皆切于用世,不可不讲。俗儒不知内圣外王之学,徒高谈性命,无补于世,此当世所以来迂拙之诮也。”(《思辨录辑要》卷1《大学类》)他们提倡读书的目的并不是为了获取高官厚禄,而是“欲其将圣贤言语身体力行,非欲其空谈也。”陆陇其指出:今世为人父兄者,教人皆“从利禄诱之,不期其为大圣大贤,但愿其高官厚禄”,把读书看作干禄的工具,“工夫必不能精实,只求掩饰于外”,“人才安得不坏哉!”(《松阳讲义》卷4)因为如果把读书视作猎取功名富贵的工具,就会导致“遇益隆而行益污,位益尊而品愈卑”(《陆陇其年谱·记诵词章功利说》)的两重人格,不能实现儒家的“内圣外王”的人格理想。他们反对把读书看作干禄的工具,更反对腐儒的“记诵词章功利之学”。陆陇其指出:“士所当为者非他,孔孟程朱之道而已。是道也,闳览博而非如世之记诵也;著书修辞,而非如世之辞章也;树功立业,而非世之功利也。是不待远而求之,即我束发所读之书,其中圣贤之所训诫,先儒之所注释,至精至备,举而措之,则道在是矣。”(《陆陇其年谱·记诵词章功利说》)他们所以反对腐儒的“记诵词章功利之学”,因为在他们看来,“以有用精神,耗敝于无用之八股”,则无真学问。“无真学问,则无真文章。无真文章,则无真经济。”(刁包:《废八股兴四书五经说》)这与儒家的“内圣外王”的人格理想是直接相悖的。陆世仪根据“内圣外王”原则,在读书目录上,既有理学的心性著作,又有“切于用世”的经济书目。如从5岁至15岁,“凡天文、地理、水利、算学诸家俱有歌诀,取其切于日用者暇时记诵”;从15岁以后,他主张除阅读理学著作外,凡有关典礼、律令、天文、地理、农田、水利、兵法诸书,都应“讲贯”与“涉猎”。他还特别强调学习数

学的重要性，指出“数为六艺之一，似缓而实急。凡天文、律历、水利、兵法、农田之类，皆需用算学者。虽知算而不精，未可以云用世也。”(《思辨录辑要·前集》卷1)从这一读书目录足以证明清初朱子学家是何等的重视与国计民生有关的学问，充分反映了他们的经世意识。

清初朱子学家把对历史的深刻反思与对现实的广泛考察结合起来，在经济、政治与文化诸方面，提出了一些有价值的“经邦济世之学”。这里，摘其重要者，阐述如下；

一、在经济上，清初由于连年战争，社会生产遭到了严重破坏，所以恢复和发展农业生产是一个急待解决的社会问题

清初朱子学家认为只有大力提倡“重农”即“以农桑稼穑为主”，才能“无游惰之患，无饥寒之状，无外慕失足之虞，无骄侈黠诈之习”。发展农业生产，既是“天下治乱、国家废兴存亡之本”，又是“立德之本”。为了恢复和发展农业生产，他们提出了一系列的改革措施。主要有：(一)恢复井田制。陆世仪基于明末由于土地兼并而导致农民起义的教训，他虽不主张废除地主阶级土地所有制，但他主张恢复井田制，指出：“三代而上，田产非庶人所得私也，秦废井田而始亩产予百姓。”(《思辨录辑要》卷19《治平类》)这种井田制虽是一种美好愿望的反映，但历史终不可倒转。因为“行之于承平而夺民定产也难”，“行之郡县而守令迁转如传舍也难”，“行之内地而欲夺民之世产也难”。井田既不可复，则主张所谓“经界”，认为“经界是治地大法”。他说：“经界如今地图之计里画方，今人但于纸上约略画就，古人则实实于地上经画出来。”“今天下地图最难准，一有经界，画地图亦极妙”。(同上)所谓“经界”，实际上是一种丈量土地的方法。这基本是重复王安石、朱熹、张居正的思想，并无新意。唯一值得注意的是陆世仪把画经界与绘地图联系起来，这可能与明清之际西方地图学说的

传入有直接关系。(二)改革田赋之法。清初朱子学家冲破儒家的"重义轻利"的传统思想,多留意"田赋之法",称赞"刘晏治财赋,古今称为第一,只是转移妙。"(《思辨录辑要》卷16《治平类》)清初由于急需兵饷,多在正月征收田赋,"有余者尚可勉强支持,不足者势必转贷",造成"闾阎日穷,逃亡日多,地亩日荒"的悲惨局面。所以陆陇其建议改春征为秋征。他说:"若可通融总计,以上年拨剩之银,暂抵本年春夏之饷,俟秋成催解以补库额,一转移间而民力可纾矣。"(《时务六陈》)陆世仪基于清初江南田赋过重之弊,建议改用明代初年"设开中法"。他说:"江南岁漕五百万石,若无良法救疗,此万世之病也。常思得一策,苟能循而行之,则三十年后岁漕可已。其法莫若用洪永开中法,凡畿辅之地及山东、西九边各塞,或募徽商,或召土著,或遗谪贪污官吏,给与闲田,永不起科。听其以意号召乡人,有能垦至百顷者,或复其官,或荣其身,数年之间,边鄙充足,三十年间,漕运可已。此非落落难合之言。盖江南岁漕五百万石,其实以四倍运一倍,而到京之粮,又复拖欠,则朝廷所得无几,且又岁濬运河清江,厥岁造运船,又设漕运各官,其费无算。……计漕粮五百万石,费民间之力不啻什倍,若以垦田论之,亩出米一石,止须田五百万亩,今畿辅及各边可垦之田,岂止五百万亩已哉!若如前法,十年之后畿辅米价必贱。假如价在一两以上,……约照畿辅米价赢三之一,顺带至京,则江南之民照平日兑价使费,每石已减三之一矣。又一二十年,北米益多,价益贱,乃令天下漕粮悉行改折。每石连耗及脚价,止令输银一两,其江广米价本贱之处,更为量减,务使民间有三分减一之便,而朝廷则以民间所纳折色银两,每年仍籴米五百万石,实各仓米不缺额,且更可赢羡百余万金。盖米益贱则银益有余也。迨30年后,米粟充盈,足支数年,则所籴渐少,羡银益多,而又岁省运河运船运官诸费,羡金又无算"。(《思

辨录辑要》卷16《治平类》)由于他出生于江苏太仓,深知清初江南漕运劳民伤财,费多效少之弊。他设想通过免除赋税等措施开垦边塞及京畿地区,发展农业生产。这样,江南既不必输运,边塞又可自足,于国于民,皆是一项有利措施。陆世仪还建议稳定赋额,"不必拘拘然增科加赋也。"他说:"凡田赋之法,最要简明直截,赋额一定,上下遵守,永世不易,故贪暴不敢挪移作弊。今之会计,或增或减,岁各不同,授之以作弊之柄,所谓教猱升木也。官吏安得不日贪?百姓安得不日困哉?"(同上)(三)垦荒增户。他们认为"当今吏治,垦田增户为要。"为什么呢?魏裔介指出:清初虽"海宇一统",但"民生未知和乐者,以生谷之土未尽垦,而民多流离。自明季以来,各省直田地荒芜,户口虚耗,有司循旧习,未能招徕抚恤,荒地之粮既加于熟地,亡丁之银复派于田亩,农民重用,地愈荒而逋欠愈多矣。"他建议"严立考成之法",以裕国课,以富民生。具体办法是:"凡荒残州县,有司以到任之日为始,查报荒地、亡丁若干,历任既久,能开复如全盛时者为上,立加优擢;复三分之二者次之;复三分之一者又次之。否则不得与于荐剡。伪饰者,论以欺诳之罪,按疏荐亦必开具实数上闻。其原无荒亡丁地方,不在此例。赏罚既明,劝督必力,数年之间,富庶可望,虽然抚按者守令之表帅,汰冗役以归南亩,设牛种以贷贫民,导水利以资灌溉,省徭役以劝农桑,一转移间,草野受福,则责成为重要耳。"(《兼济堂文集》卷16《垦田增户议》)他还主张停免"荒地、亡丁之税",以利于农业生产发展。陆陇其亦大力提倡"劝民垦荒。"如何劝民垦荒呢?他建议朝廷给予优惠政策,改6年起科征税为10年起科征税。他认为清初虽屡下垦荒令而收效甚微者,究其原因是一报开垦即6年起科。所以人民视垦荒为畏途,任其荒芜而莫之顾。陆陇其认为,"此等荒地,原与额内之地不同。与其稽查太严,使民畏而不敢耕,孰若稍加有司以便宜,使得

以熟补荒。如新垦复荒者，听有司查他处补之，其荒粮即与除免。其已垦成熟者，请宽至十年起科。”(《时务六陈》)这样，百姓即会踊跃报名垦荒，有利于恢复与发展农业生产。面对清初人口严重流亡的现实，陆陇其主张“编审人口”。指出“丁不宜求溢额也。果有丁盛而额溢者，宜令有司留为积谷之用。遇有逃之绝户，即以此补之。其无溢而有缺者，得报上蠲免。或不肖有司，无缺而捏作有缺，则自有纠劾之典在。总之，宽一分在州县，即宽一分在穷民。上之搜求于州县者无余地，则州县之搜求于穷民者亦无余地，而民之涂炭，日增日溢矣。”(《陆陇其年谱》)(四)兴修水利。水利是农业的命脉，但自明中叶以后，朝政日敝，不恤民困，“水利不讲，濬治失时”，使百姓一旦遇到水灾则“涤场无望，呼贷无门，去者流离转徙，居者不免囹圄，骨肉难全，沟壑是迫”。(《杨园先生全集》卷 6《与曹躬侯书》)“水利之不讲，未有如本朝之甚者也。国以民为本，民以食为天。此事不讲，四海安得不困穷乎？”(《杨园先生全集》卷 39《备忘录一》)所以，清初朱子学家，为了发展农业生产和减轻人民的痛苦，他们都提倡兴修水利。在治水方法上，“水利只是蓄泄二字，高田用蓄，水田用泄；旱年用蓄，水年用泄。其所以蓄泄之法，只在坝闸。”(《思辨录辑要》卷 15《治平类》)这是陆世仪对治水规律的理论概括。根据这一治水之道，张履祥对浙江嘉湖地区的水利，主张“引崇邑以西之水而注之东，导桐邑以北之水而放之南。则濒海方六、七十里之区，咸收灌溉之利”。即以西水东引，北水南导的办法改造嘉、湖地区河流。张伯行在《条陈黄淮河务十条》一文中，对我国历代治理黄、淮河之道，上升到理论高度，指出：“治之之法，自应得分合蓄泄之宜。自古言河流者曰：分则势小，合则势大；言治河者曰：顺其性则易，遏其性则难。”“为今之计，惟在强者分之，弱者合之，大者泄之，小者蓄之，而其源总归於顺水之性。”(《正谊堂文集》卷 4《公

移》)他还分别对如何治理黄河、淮河,提出了具体的治理方案。陆陇其从增强抗旱防涝能力和减轻人民负担出发,极力提倡兴修水利。他主张"与其捐赈于既荒之后,何如讲求水利于未荒之前?宜通查所属州水道,何处宜疏通?何处宜堤防?"(《时务六陈》)分别制定出切实可行的治水方案。(五)此外,朱子学家还对清初的边塞军屯、社仓、常平、册籍及农具改造、耕作技术(如区田法)等也都有所研究,提出过一些有价值的思想与措施。

二、在政治军事上,清初某些朱子学家主张以封建制代替郡县制

陆世仪把明朝覆灭的原因归咎于中央集权的郡县制,指出"郡县之制虽足以苟安太平,然寇贼一讧,而天下瓦解。四海之大,郡县之众,曾无一人足以扶王朝而摧强敌,亦非圣人之心之所乐。"(《论学酬答》卷1《答王登善封建郡县问》)他认为郡县制有"六弊",即"佐贰不得自选一,不主兵权二,上司太多疲于应接三,缙绅满邑谋议多左四,学衿数百动辄哄堂、不可教谕五,迁转太数六。"他还详细地比较了封建制与郡县制,认为二首"皆有得失。封建之得在于分数明,事权一,历年久,礼乐刑政易施,诸侯贤明,可以自立,无掣肘之患。封建之失,在于子孙世守,尝罚难行,公族蔓延,疏远之贤不得进用。郡县之得,在于力小易制,无尾大不掉之虞。官吏得其人则易治,非其人亦易去。郡县之失,在于防制太密,权位太轻,迁转太数,小人得售其奸,君子不得行其志。故封建之弊,谓之太强,其末也,每坏于强侯之分争。郡县之弊,谓之太弱,其末也,优柔不支,每失天下于盗贼。善治天下者,当去两短,集两长,循今郡县之制,复古诸侯之爵,重其事权,宽其防制,久其禄位,有封建之实,无封建之名,有封建之利,无封建之害。以此语治,其庶几乎。"(《思辨录辑要》卷18《治平类》)除了"封建传子之法"外,他主张以封建制代替郡县制。他

说："吾谓郡邑之爵禄权位，当悉如古封建，但当易传子为传贤耳。"(同上)他的具体设想是："凡县邑之守令，则有分土有分民，兵农礼乐悉出其手，如古诸侯之职。至于太守二千石之职已止有分土无分民矣。上而至于督抚，其有分土无分民与太守同，而何忧乎协谋致乱之云云也。盖太守者所以监县邑，而督抚者又所以监郡府，其权主于察吏而不主于治民，故所任非人而其失终不足以致乱。"(《论学酬答》卷1《答王登善封建郡县问》)这一立足于县的政治体制改革，以封建形式久任县官，县官具有管理一切兵农礼乐之权，这叫做"有分土有分民"，既有禄田又有治民之权。而太守、督抚虽受封爵位，只有禄田而无治民之权，这叫做"有分土无分民"。他们虽向往"三代之治"，以古为法，但在现实生活中是行不通的，这只能是空想而已。

明清之际，内扰外患，战争频仍，朱子学家多"讲武"、善"治兵"。陆世仪已突破儒家"六艺之学"，大力提倡兵学研究。在他看来，"教阵先教队，教队先教器，器善一技之微，儒者亦不可不学。"在《武经》七书中，《六韬》、《三略》、《卫公问答》"皆伪书，皆无足观"；"《尉缭》甚粗略"；"《吴子》则浅矣"；《孙子》一书虽权谲，但只要学兵者心术端正，"亦不可不尽兵之变"；七书中，只有《司马法》较为正确。根据对古代兵书的这一认识，他曾设想"辑兵书为三卷，曰道、曰法、曰术。道只是道理，凡《四书》、《五经》中言兵处，如教民七年以不教民战，《易》之《师》卦，《书》之步伐，《诗》之车攻吉日，以及圣贤古今论兵格言，必有合于王者之道者，乃取。法则如《司马法》、《李靖兵法》及《纪效新书》、《八阵发明》之类。术则智术，如《孙吴兵法》及古今史传所纪攻战之迹。令学兵者先知道，次知法、次论术，庶体用不淆，而人才有造。"(《思辨录辑要》卷17《治平类》)在武将培养上，他既重视军事技能的教育，更重视思想品德的培养，认为"武臣第一不可教坏他心术，

若心术不正，愈有用愈不可用。”（同上）他也比较重视阵法与兵器的研究。在阵法上，除他早年作《八阵发明》外，还十分推崇鸳鸯阵、撒星阵以及各种队法，指出“行阵之妙，全在队法，步兵结队以数人之力合为一人也，马军驰骤进退惟恃马力，虽有队法，不能如步军之整齐若一，故古人之制阵，必以步兵为正，马兵但出奇耳。”（同上）在兵器上，他除了研究传统的弩、铳及各种攻守城法外，对西方传入的火器尤为重视。指出“若近代之火器，则始于交趾而弥甚于西洋。西洋之器其大者能摧数仞之城，能攻数十里之远，当之者无不糜乱。自有此器而守者不可以为守，战者不可以为战矣。”（同上）

三、在文化教育上，清初朱子学家立足于“经济之才”的培养，极力反对科举制度

自明初朱元璋钦定科举八股文取士后，大批儒生为了步入仕途将一生精力消耗在空疏无用的八股文中，他们只知猎取个人功名利禄，既不留心政事，更无救国之术，多无真才实学，造成“科举盛而人才绌”的局面。所以，张履祥告戒其门人说：“须读有用之书，毋专习制艺，当务经济之学。”（《张杨园先生年谱》）又说：“学者固不可不读书，然不可流而为学究，固须留心世务。”（《杨园先生全集》卷41《备忘录三》）陆陇其亦反对科举文字，他告戒其婿说：“科举文字固不能不做，然须本原上著力。要看作是真实道理，不要看作一时应试之事，沾沾徒求时文之妙。”（《三鱼堂文集》卷7《寄曹星佑婿》）陆世仪要求学者除阅读《四书》、《五经》外，还必须阅读各种律令、典礼、天文、地理、农田、水利之法以及各种经济类书。他强调指出：“其于经济中，或专习一家，其余则断断在所必读，庶学者俱为有体有用之士。今天下之精神耗于帖括矣，谁肯真为读书人，而国家又安得读书之益哉？”（《思辨录辑要》卷4）在反对科举制度的同时，朱子学家多倡“兴学”，

"以学校为政治之本"。陆世仪认为三代以上所以能久安而长治，"其原本只在学校之兴废"。所以"欲复三代之治，非致力于学校亦何以哉！"(《论学酬答》卷1《答郁仪臣论学校书》)他在宋代胡瑗"湖学教法"的基础上，根据时代的需要，增加了新的教学内容。他说："学校之制，其在乡学，不过读书识字，歌诗习礼而已。至于国学，决当仿安定湖学教法而更损益之。如经义则当分为《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》诸科，治事则宜分为天文、地理、河渠、兵法诸科，各聘请专家名士以为之长。为学校之师者，则兼总而受其成。如此，则为师者不劳，而造就人才亦易。"(《思辨录辑要》卷20《治平类》)在他所构想的学校中，有两点需要特别指出：就其教学内容而立，小学不仅读书识字，还设有歌诗学礼；国学不仅是道德教育，亦不仅是经义教育，还增设了天文、地理、河渠、兵法等实用科学。陆世仪虽不是科学家，但他提倡科学教育，其功亦不可泯矣！就其学校体制而言，他提倡"尊重师传"，即"聘请专家名士以为之长"，反对"学校设官"。他说："汉制凡五经俱设博士，即书算之类，亦设博士，是即专家名士之意也。故汉儒之学虽未精纯，然尊重师传，渊源有本，是以其学尤多近实。今既不重师传，而学校设官，如教授训导之类，徒立虚名，何怪人才之绝少也。"(《思辨录辑要》卷20《治平类》)陆世仪提倡"兴学"，从整体上虽属于封建性质，但由于受到"西学东渐"的影响，已含有某些近代因素。

四、对西方科学持开放态度

明清之际，是"西学东渐"的高潮时期。清初朱子学从维护封建统治出发，对天主教虽持否定态度，认为它"驾其说于天之上"，是"悖天而灭伦也"，"灭视孔子而不拜，是悖天而慢圣也"。张伯行建议"将天主堂改为义学"，"凡各省西洋人氏，俱令回归本籍。其余教徒尽行逐散。"(张伯行：《拟请废天主教堂疏》)但他

们从经世需要出发，对西方科学则持欢迎与开放态度。陆世仪肯定西方几何学之精，指出“西学有几何用法，崇祯历书中有之，盖详论勾股之法也。勾股法，《九章》算中有之，然未若西学之精。”（《思辨录辑要》卷15《治平类》）同时，他还肯定西方天文学“近理”。他说：“西学绝不言占验，其说以为日月之食，五纬之行，皆有常道、常度，岂可据以为吉凶，此殊近理。”（《思辨录辑要》卷14《治平类》）又说：“天文图盖天不如浑天，人知之矣。然浑天旧图亦渐与天不相似。惟西图可为精密，不可以其为异国而忽之也。”（同上）他承认西方在天文学与数学方面比中国“精密”，赞成学习西方先进的科学知识，这与那种空谈“夷夏之辨”、盲目排外的顽固派的态度，不知要强多少倍！陆陇其亦深叹西法之妙，虚心向西人利类思等人请教岁差以及太阳过宫等历法问题，认为“西人之不可信，特亚当厄袜及耶稣降生之说耳。”（《陆陇其年谱》）对于西方科学亦持欢迎态度。李光地充分肯定西方技艺的社会价值，他说：“西洋人不可谓之奇技淫巧，盖皆有用之物，如仪器……自鸣钟之类。”（《榕村语录》卷14《三礼》）他也肯定西方历法比中国精确，指出“新历（指西历）以地为圆体，南北东西随处转移，故南北则望极有高下，东西则见日有早暮。望极有高下，而节气之寒暑因之矣，见日有早暮，而节气之先后因之矣。推之四海之外，四方上下，可以按度而得其称，揆象而周其变。”（《榕村全书》卷20）张伯行虽反对天主教义，但他也称赞西方历法精妙。他说：“切见西洋之人历法固属精妙，朝廷资以治历”。（《拟请废天主教堂疏》）从上述朱子学家对西方自然科学所持的欢迎态度，说明朱子学并不是一个封闭思想体系，而是一个开放性的思想体系。从经世立场出发，朱子学总是善于不断地从外来文化中吸取有用的东西，把学习西学与经国济世结合起来，丰富与发展自己。同时从朱子学家对天主教义所持的排斥态度，也在一定程度上表现出中国近代“中体西用”说的思想萌芽。

第二十九章　史学经世思想的兴起与发展

中国史学，素有以史为鉴的传统。孔子作《春秋》，评论春秋之“是非”，“以为天下仪表，贬天子，退诸侯，讨大夫”（司马迁：《史记·太史公自序》），为后事者之鉴。宋人胡三省治史“有资于治道”，认为“为人臣而不知《通鉴》，则上无以事君，下无以治民（《新注资治通鉴序》），亦是把史学与经世紧密联系起来。

由于明代文化专制主义的统治，世人皆不敢言朝廷事。随着明代中期社会危机的加深，嘉靖年间开始出现编修明代开国史的著作。晚明，徐光启、张溥、陈子龙企图治史学来唤起人们的经世意识。《明经世文编》的辑成，《农政全书》的刊印，标志着明代经世史学的兴起。

明朝的灭亡与满清王朝的建立，被看作是“天崩地解”的大事，这一王朝更替极大地激起了汉族士大夫的民族意识与经世思潮。王夫之、黄宗羲等人在他们的史学著作里有着强烈的民族意识与反满情绪。强调“华夷”之别，以此来反对满族贵族统治集团的民族岐视与高压政策。面对明清绝对专制的皇权制度，顾炎武、王夫之、黄宗羲，以考辨历史名称、掌故，评论历史事件等方式，表达他们的限制君权的愿望。黄宗羲在猛烈抨击皇权专制的同时，曾设想以提高相权来限制君权，以学校公论来制约君权。这些都表明经世史学在清朝有了新的发展。

清朝康熙至乾隆中叶，统治者采取某些缓和民族矛盾的措施，社会相对稳定，取得了发展生产、统一台湾、反对沙俄侵犯、保卫国家，经营边疆、和睦兄弟民族等多方面成就，史称为“康乾盛世”。同时，在文化政治上，清廷一方面以修《明史》、编纂《四库全书》，网罗一批汉族名士，一方面又大兴文字狱，箝制士人的思想。在这种历史文化背景下，王鸣盛、钱大昕、赵翼等人，虽以考据史学而闻名，但他们并没有埋头于故纸堆中。在他们史学著作里，为弱化君权作了经典诠释，对某些王朝政治与历史事件作了考辨与评论，其经世意识，常流露于考据史学中。同时，他们对西方自然科学知识也采取了学习态度，主张中西汇通。乾隆朝后期，清廷开始走向衰落，他们对时政亦多有议论。经世史学又有了新的发展。

浙东史学在清代占有重要地位。黄宗羲的学生万斯同，以布衣身份参与《明史》的编纂，对明代的典章制度有较详的叙述，以“建万世之策”。，全祖望为访求明末清初的文史资料付出了辛勤劳动，致力于表彰明末清初有志之士。章学诚的“六经皆史”说，为史学经世增添了理论光彩。他的《文史通义》，对经世史学作了较全面的阐述，实为清代经世史学的理论总结。

第一节　晚明社会危机与经世史学的兴起

明朝统治者如同历史上其他王朝一样，重视运用史学为其专制统治服务。洪武元年(1368)，朱元璋下令编纂《元史》，以证明朱元璋是“奉天承运，济世安民，建万世之丕图，绍百王之正统”的皇帝。(《元史》卷首，《进元史表》)

在明初思想文化专制之下，私人纂修史书较广。顾炎武说：

"国初人朴厚,不敢言朝廷事,史学因以废失。正德以后,始有纂为一书,附于野史者"。(《亭林文集》卷5,《书吴、潘二子事》)顾氏所言大抵符合实际。嘉靖时,随着社会危机的产生,出现了一批私人史学著述,主要有吴朴的《龙飞纪略》、陈建(1497—1567)《皇明启运录》、孙宜(1507—1556)的《大明初略》、郑晓(1499—1566)的《吾学编》、高岱(1510—1564?)的《皇明鸿猷录》、雷礼(1505—1581)的《皇明大政纪》与《列卿纪》、薛应旗(1500—1576?)的《宪章录》等。这些史著以明朝当代史为研究对象,都是着眼于现实经世之需要。

自英宗在土木堡之役被俘后,明王朝走向衰落。嘉靖时,许多学者撰著明朝当代史著的重要目的是想以列祖列宗的丰功伟绩,教育后代子孙,"挽回祖宗之盛"。陈建指出:"祖宗时士马精强,边烽少警,而迩来则胡骑往往深入无忌也;祖宗时风俗淳美,真才辈出,而迩来则渐浇漓也;祖宗时财用有余,而迩来则变易废弛比比也。是果世变成江河之趋而不挽与?抑人事之得失有以致之也?"(陈建:《皇明资治通纪·自序》)这一段话,表明嘉靖学者纂修史学著作的用心,是要探讨"人事之得失",反思时政之利弊,达到经世致用之目的。

在晚明经世史家中,徐光启(1562—1633)是一颗耀眼之星。徐光启所著《农政全书》是一部农政、农业技术的专门史著。全书有农本、田制、农事、水利、农器、树艺、蚕桑、蚕桑广类、种植、牧养、制造、荒政12门,60卷70余万字。其中大部分是辑录古代文献与明代文献。正如陈子龙所说,徐光启"负经世之学,首欲明农,裒古今田里沟洫之制,黍稷桑麻之宜,下至于蔬果渔牧之利,以荒政终焉"。"慨然以富国化民之本在是。"(陈子龙:《农政全书·凡例》)在《农政全书》里,徐光启以历史与当代史事,就农业、田制、垦荒、水利、救灾、正兵、火器,以及社会人口诸问题提出了

自己的改革主张，以期世用。

复社领袖张溥，是一位经世史家。在“兴复古学，将使异日者务为有用”宗旨下，他著有《通鉴纪事本末论正》、《宋史纪事本末论正》、《元史纪事本末论正》、《历代史论》，编印有《历代名臣奏论》等史作。他在《历代名臣奏议》中说：“古来致治之收，编年莫大于《通鉴》，纪实莫备于《通考》。然《通鉴》整齐往事，治乱兼设；《通考》证据旧闻，不厌繁博”。（《陈明卿序》）这可作为他们对治史与经世关系的基本观点。《通鉴》是致治之书，治史就是为了经世。张溥在《宋元纪事本末序》里写道：

> 周书成王殷鉴不远，汉臣进规引秦为喻。人君善鉴者必自近始，即宋、元末竟之编，亦何不可资金镜，御不若乎？（《宋元纪事本末序》）

在此，张溥明确地告诫明朝统治者要以宋、元历史作为“金镜”，看看现世的政事如何。他以宋蔡京擅国为例，写道：“蔡京贱恶而不能罢，历二十五年而汴京亡。皋陶之谋曰，在知人，在安民者哉！”（《历代史论·宋史论》卷2）又以宋民举李纲抗金事为例，写道：“国家大乱所恃者大臣，大臣所恃者人心。而纲独以人心归，开二主之怒，宋事所以卒莫救也。”（同上）张溥所论，正是从明末危局出发而写，以期世用其言，企图以“知人”、“安民”、“知人心所归”，而重振朝纲，否则就会重蹈“宋事所以卒莫救”的覆辙。

张溥言及为君之道，以唐代李世民为例写道：

> 太宗又谓侍臣曰：为君之道必先存百姓。若损百姓养其身，犹割股以啖腹，腹胞而身毙。若安天下，必先正其身，未有身正而影曲，上理而下乱者。
>
> 贞观二年，太宗谓侍臣曰：人言作天子则得自尊崇，无所畏惧；朕则以为正合身守谦恭，常怀畏惧。（《历代名臣奏

议》卷 1)

以唐太宗李世民告诫后世之帝王，正是对晚明帝王的含蓄批评。

复社主要成员陈子龙，也是一位经世史学家。陈子龙主编的《明经世文编》(原名《皇明经世文编》)集中地体现了他的史学经世思想。

《明经世文编》凡 508 卷，从明代 420 多位有影响的名人文集、奏疏、尺牍、杂文中选取有关经世济民的文章编辑而成，内有时政、弹劾、谏议、刑法、职官、科举；军务、边防、兵饷、马政、海防、火器；财政、赋役、商课，工匠，钱币、盐茶、漕运、屯田、水利、农事、灾荒；贡市、番舶；礼仪、宗室等方面。陈子龙自称"上以备一代之典，下以资后世之师"，是《经世文编》的宗旨。他认为"朝无良史"、"国无世家"、"士无实学"是明朝的三大祸患。他说：

> 俗儒是古而非今，文士撷华而舍实。夫保残守缺，则训诂之文充栋不厌，寻声设色，则雕绘之作永日以思，至于时日所尚，世务所急，是非得失之际未之用心，……故曰士无实学。(《明经世文编序》)

"世务所急，是非得失之际未之用心"，就是"士无实学"的浮华之风的集中表现。《经世文编》的编成，就是力图改变这种恶劣风气，树立求实学风，鼓舞人们注重研究当代实际问题。《经世文编》的辑成，不仅得到复社友人徐孚远、宋征壁的合作，而且也得到复社其它成员的支持，这充分反映了晚明士人唤起"经世"的决心，也是晚明士人经世意识的集中体现。

第二节　“天崩地解”的明清之际与史学经世思想的发展

明末清初，社会矛盾错综复杂，农民与地主的阶级矛盾，统治集团内部矛盾，汉族广大人民与满族贵族之间的民族矛盾，都处于空前的激化状态。崇祯十七年(1644)，李自成农民军从西安进军，只用了1个多月便胜利到达京师，于三月十八日攻入紫禁城，崇祯皇帝朱由检自缢煤山，李自成建立了大顺政权。满族贵族统治集团乘机率八旗劲旅入关，在汉族投降将领支持下，于五月进入北京，随即宣告清王朝定都北京。

李自成农民军在满汉地主阶级联合进攻下，败退北京，屡受追击，势力日弱。明宗室与支持朱明政权的官僚士大夫，先后在南方建立了几个小朝廷(福王朱由崧在南京建立的弘光政权，唐王朱聿键在福州建立隆武政权，鲁王朱以海在浙江绍兴监国，桂王朱由榔在广东肇庆建立永历政权)。这几个南明小朝廷内部倾轧不已，争权夺利，不图振作，残虐人民，相当腐朽，后均为清军所平定。明清之际是一个“天崩地解”的大动荡、大分化的时代。

满族贵族统治集团在入主中原后，为了维护八旗贵族的共同利益，对汉族实行民族歧视与高压政策。如在京畿地区圈占大批土地；实行严酷的《逃人法》；强制汉民改着满服，剃发结辫等。这些都损害了汉族广大人民的利益，也极大地伤害了汉族士大夫的民族感情，使得反满抗清的斗争延续多年。汉族名士如黄宗羲、王夫之、顾炎武等都曾参加过抗清武装斗争。在武装斗争失败之后，他们又痛定思痛，以史学为武器，总结明王朝灭亡的教训，为反对满族贵族统治，提供历史理论根据。由此，史学经世思想在明清之际又得到了充分的发展。

一、“君子之为学，以明道也，以救世也”

明清之际，以经世自命的史学家，首推顾炎武。他自幼关心国事，青年时参加过“复社”，自述：“幼时侍先祖，自十三四岁读完《资治通鉴》”，（顾亭林诗文集》卷6，《答徐甥公肃书》）清兵南下时，曾纠合仁人志士，起兵吴江。他的生母何氏被清兵砍断右臂，嗣母王氏绝食15日而死，遗命其无为“异国臣子”。（《亭林余集·先妣王硕人行状》）国忧家难，集于一身，使他终身不仕于清朝。

顾炎武认为，“君子之为学，以明道也，以救世也。徒以诗文，所谓‘雕虫篆刻’，亦何益哉？”（《顾亭林文集》卷4，《与人书二十五》）又说，“君子之为学也，非利己而已也，有明道淑人之心，有拨乱反正之事，知天下之势之何以流极而至于此，则思起而有以救之。”（《亭林余集·与潘次耕札》）这里所说的“明道救世”就是顾炎武治史的宗旨。他的史学著作也充分地体现了这一治史宗旨。

顾炎武撰写《肇域志》和《天下郡国利病书》（100卷），这不只是为了地理介绍与考辩，而是立足于现实与民生的利病，来阐述地理形势、水利、粮食、物产、屯田、设官、边防、关隘等关系国家命运的实际问题。顾炎武以自己的经世思想来研究历史地理，把重在考辩的历史地理学，转变为以民生与现世利弊为重点的历史地理学，极大地发挥了我国以史为鉴、以史资治的经世史学的优良传统。

顾炎武的史学巨著是他积30余年而写成的《日知录》32卷。全书分为经术、治道、博闻三部分。其中有经文、政制、职官、人才、称谓、伦常、财赋、吏治、习俗、科举考试、金石、天文、地理、古迹等项，为1000余条。它虽是以读书札记方式而写的考辩，但是并非为考证而考证，正如他自述：“有王者起，将以见诸行事，

以跻斯世于治古之隆。”(《顾亭林文集》卷4,《与人书二十五》)《日知录》“意在拨乱涤污,法古用夏,启多闻于来学,待一治于后王。”(同上,卷6,《与杨雪臣》)

(一)弱化君权、限制君权,是顾炎武经世思想的一个重要内容

中国封建王朝的皇权专制制度,到了明清时期,达到了空前境地。顾炎武在他的史学著作里,通过历史考辩等方法,阐述了他的弱化君权、限制君权的主张

封建皇帝为了强化皇权、神化君权,采用专用称呼“万岁”,这个唐宋以后的皇帝专称,更是神圣不可侵犯,如有他人用之,则视为“大不敬”,可处以重罪。顾炎武以自己的历史知识,给予辩驳,他写道:

《战国策》言,冯煖为孟尝君以责赐诸民,因烧其券,民称“万岁”。

《后汉书》《马援传》言,援击牛酾酒,劳飨军士。吏士皆伏称:“万岁”。

《冯敏传》言,责让贼延褒等,令各反农桑,皆称“万岁”。

《吴良传》注引《东观记》,岁旦,郡门下椽王望,举觞上奉椽史,皆称“万岁”。(《日知录》卷24,《人臣称万岁》)

这样,顾炎武据史证明,“万岁”,“则亦当时人庆幸之通称”。(《日知录》卷24,《人臣称万岁》)他把神圣皇帝专用的称呼,还其历史本来面目,这无疑是对“奉天承运”的皇帝威严的一种贬低。

封建王朝素以皇帝为天下百姓之父母。顾炎武则以史为据,证明皇帝曾对臣下称父母。他说:“父母二字,乃高年之称。汉文帝问冯唐曰,‘父老何自为郎?’是称其臣为父也。赵王谓赵括母曰,‘母置之,吾已决矣’,是称其臣之母为母也。”(《日知录》卷

24,《称臣下为父母》)这样,顾炎武就把皇帝置于庶民之下的地位,只有庶民才是皇帝的真正父母。他还进一步证明"人臣称人君"的道理。他说:

> 人臣有称人君者。《汉书》诏曰:"爵,或人君上所当礼。"师古曰:"爵高有国邑者,则自君其人,故云,或人君也。"
>
> 郡县初立,亦有君臣之分。故尉缭说秦王曰:"以秦之强诸侯,譬如郡县之君臣。"
>
> 《水经注》引黄义仲《十三州记》曰:郡之言君也,改公侯之封,而言君者,至尊也。今郡字,君在其左,邑在其右,君为元首,邑以载民,故取名于君,谓之郡。(《日知录》卷24,《人臣称人君》)

人臣也可以称"君",并非只是国君、皇帝所专用,这是顾炎武的结论。

明清时,皇权专制的一个主要特点,就是皇帝一人治天下,独揽朝政大权。顾炎武在他的著作里,反对皇帝"独治",为"众治"主张寻求历史根据。

顾炎武认为,"所谓天子者,执天下之大权者也。其执大权奈何?以天下之权寄之天下之人,而权力乃归天子。自公卿大夫,至百里之宰,一命之官,莫不分天子之权,各治其事,而天子之权益尊。后世有不善治者出焉,尽天下一切之权而收之在上,而万几之广,固非一人所能操也。"(《日知录》卷9,《守令》)他在此所批评的"后世有不善治者",莫过于明清皇帝。明太祖朱元璋废丞相,直辖吏、户、礼、兵、刑、工六部,集行政、立法、司法与军权于一身。大学士只是备顾问,充当拟旨的文学侍臣,皇权专制达到空前境地。"今之君人者,尽四海之内为我郡县犹不足也。人人而疑之,事事而制之,科条文簿日多一日"。(《亭林文集》卷1,《郡县论一》)正是在这样独夫专制之下,大臣难以参与朝政,庶

民更是无权。顾炎武总结明朝统治状况说，“三百年来，当国大臣皆避而不敢言，至天子独断行之，而已晚矣。”(《日知录》卷9，《宗室》)他亲睹明朝言路堵塞之弊，指出“人主之所患，莫大乎唯言而莫予违。”(《日知录》卷9，《封驳》)这就是说，听不到不同意见，只是唯唯喏喏，是治国的最大危险。

明代皇权专制的另一个特点，就是重用宦官，参预朝政，制约大学士等文武大臣的权力，赋予他们“批红”、出使、监军、镇守、侦讯、审判，以致采购、征税等广泛权力。顾炎武写道：

> 我太祖深惩前代宦寺之弊，命内官不得识字。永乐以后，此令不行。宣德中，乃有内书堂之设。
>
> 昔隋蔡允恭为起居舍人，帝遣教宫人，允恭耻之，数称疾。宋贾昌朝为侍讲，以编修资善堂书籍为名，而实授内侍，谏官吴育奏罢之。以宣庙之纳谏求言，而廷臣未有论及此者，驯致秉笔之奄，其尊侔于内阁，而大权旁落，不可复收得，非内书堂阶之厉乎？(《日知录》卷9，《宦官》)

顾炎武揭示宣宗时内书堂之设，为明代宦官专制之关键。他继续写道：

> 王元美《笔记》曰，高帝时中人不得预外事，见公侯大臣叩首唯谨。至永乐初，狗儿诸奄稍稍见马上之绩，后以倦勤朝事，渐寄笔札，久乃称肺腑矣。太监郑和等以奉命率舟师下海中诸点，而中人有出使者矣。西北大将多洪武旧人，意不能无疑，思以腹心参之，而中人有镇守者矣。王振时，上春秋少，不日接大臣，而中人有禀旨径行者矣。(《日知录》卷9，《宦官》)

这样，顾炎武阐明宦官专权是由于皇帝重用宦者，而有识之士总是反对重用他们。如天顺年间给事王徽等疏言，“自今以后，一不许内官与国政，二不许外官与内官私相交结，三不许内官弟

注在外管事并置立产业”。皇帝竟然责难王徽等“妄言要誉”，而受到惩处。(《日知录》卷9,《宦官》)顾炎武还进一步指出，宦官专制是由皇帝的多妻制造成的。“宦官之盛，由于宫嫔之多，而人主欲不近刑人，则当远色为本”。(《日知录》卷9,《宦官》)顾炎武虽不能提出废弃宦官制度，但也主张缩小其数量，改由宰相等大臣管辖，“则内廷无乱政之人。”(《日知录》卷5,《阉人寺人》)

顾炎武从考辩“万岁”称呼，到为“众治”进行历史论证，剖析宦官制度之弊，都贯彻了他的“明道救世”的实学经世思想。

(二)为了“明道”、“救世”，顾炎武从历史经验中提出了某些施政措施与主张

顾炎武认为，“今天下之大患，莫大于贪”，(《顾亭林诗文集》卷1,《郡县论六》)这也是他的经世思想的重要内容。他所说的“贫”，是就社会一般庶民而言，顾炎武写道：

> 财聚于上，是谓国之不祥，不幸而有此，与其聚于人主，无宁聚于大臣。……及纣之身，用久仇敛鹿台之钱，钜桥之粟，聚于人主，而前徒倒戈，自燔之祸至矣。故尧之禅舜犹曰，“四海困穷，天禄永终”。而周公之系勿曰：“涣王居无咎”，管子曰：“与天下同利者，天下持之；擅天下之利者，天下谋之”。呜呼！崇祯末年之事，可为永鉴也。已后之有天下者，其念之哉！(《日知录》卷12,《财用》)

纣王聚财于己而自焚，崇祯皇帝吝惜宫帑，大征“辽饷”、“剿饷”、“练饷”三饷，甚至李自成农民军围困京师，也不肯散帑济军，最后被迫自缢而死，“可永鉴也”。顾炎武亲睹陕西地区庶民之贫困，甚至丰年有出卖妻儿之现象。官府征粮之日，“则村民毕出，谓之人市”。“一县之鬻于军营而请印者近千人，其逃亡或自尽者，又不知凡几也。”(《顾亭林诗文集》卷1《钱粮论上》)。他认为，如采纳他的建议，“则五年而小康，十年而大富”。他的建议就

是节省费用与发展生产两大措施。在节省费用方面，他以驿马为例，认为十可减六七。又以文册言之，“一事必报数衙门，往复驳勘必数次，以及迎候、生辰、拜贺之用，其纸料之费率诸民者，岁不下巨万”(《顾亭林诗文集》卷1，《郡县论六》)，认为可减十之七八。类似还有很多。他还抨击明代加征火耗(以碎银纳税，于正税外每两加征二三分，以补镕铸的耗损)加重民负的弊端。在发展生产方面，顾炎武提出，为政者得以省赋敛，教树畜，“而用功之获，果瓜之收，六畜之孳，林木之茂，五年之中必当倍益。”(同上)顾炎武的发展生产措施，不限于农业，还主张发展纺织手工业，矿业，如他认为应教边民纺织，言及矿业，“令有矿焉，天子开之，是发金于五达之衢也；县令开之，是发金于堂堂之内也。利尽山泽而不取诸民，故曰此富国之策也。”(《顾亭林诗文集》卷1，《郡县论六》)

顾炎武鉴于明朝“自神宗以来，黩货之风，日甚一日，国维不张，而人心大坏”的历史教训，认为“今日所以变化人心、荡涤污俗者，莫急于劝学、奖廉二事”。(《日知录》卷13，《贵廉》、《名教》)这也是他从史学经世的体验中得出的结论，是切中时弊的救世之方。在劝学上，顾炎武强调士人本身品德修养，“士而不先言耻，则为无本之人”，研究有关国家民生的实际问题，“自一身以至天下国家，皆学之事”。(《顾亭林文集》卷4，《与友人论学书》)在治学上，他反对以科举考试为衡量学识的唯一标准，为录用人材的唯一渠道。顾炎武说：“苟以时文之功，用之经史及当世之务，则必有聪明俊杰通达治体之士，起于其间矣。”(《顾亭林文集》卷1，《生员论中》)在奖廉上，他重视大臣的廉洁。“大臣家事之丰约，关于政化之隆污。”“欲正君而序百官，必自大臣始”。诸葛亮死后，内无余帛，外无赢财，为大臣楷模。只有大臣做到守法，小臣方可廉洁。(《日知录》卷13，《大臣》)为了整顿吏治，顾

炎武批评明朝永乐以后惩贪不力的现象。明初，朱元璋严惩贪吏，甚至对贪脏者施以剥皮的酷刑。永乐时，赃吏仅戍边，宣德中，又减改为纳米赎罪。他为此悲愤地说："呜呼！法不立诛，不必而欲为吏者之毋贪，不可得也。人主既委其太阿之柄，而其所谓大臣者，皆刀笔筐箧之徒，毛举细故，以当天下之务，吏治何由而差哉！"(《日知录》卷13，《除贪》)顾炎武在这里把明代除贪不力、吏治不善，归罪于皇帝及其大臣，是很恰当的。

(三)为"华夷之防"作历史论证

顾炎武援引汉和帝时侍御史鲁恭的疏言，认为夷狄乃四方之异气，"若杂居中国，则错乱天气，污辱善人"。"孔子有方，居处恭，执事敬，与人忠，虽之夷狄不可弃也。夫是之谓素夷狄行乎夷狄也。若乃相率而臣事之，奉其令，行其俗，甚者导之以为虐于中国，而藉口于素夷狄之文，则子思之罪人也已。"(《日知录》卷9，《素夷狄行乎夷狄》，明伦出版社印本)在此，顾炎武痛斥那种"奉其令，行其俗，"甚至导之虐行的罪人，表示其对满族贵族强制推行剃发、易服的不满。在他看来，"君臣之分，所关者在一身；华夷之防，所系者在天下。""夫以君臣之分，犹不敢华夷之防。"(《日知录》卷7，《管仲不死子纠》)我们在肯定顾炎武反对满族贵族的民族歧视与压迫的合理因素的同时，也要扬弃其狭隘的排满成分。

二、"所贵乎史者，述往以为来者师也"

王夫之是明清之际一位著名的哲学家，也是一位重要的史学家。他一生潜心著述，著作有一百多种。其中《读通鉴记》、《宋论》、《黄书》是集中反映他的史学经世思想的史学论著。

"所贵乎史者，述往以为来者师也"。(《读通鉴论》卷6《光武十》)这是王夫之史学经世思想的基本内容。由此，他极力称赞司马光的《资治通鉴》，认为它所言"资治"者，"为力行求治之资

也”。

（一）“不以天下私一人”，是王夫之经世思想的重要内容之一

历代史家对中国专制王朝秦始皇推行郡县制、统一中国、二世而亡的评论甚多。王夫之在探讨秦王朝灭亡的原因时指出：“若夫国祚之不长，为一姓言也，非公义也。秦之获罪于万世者，私己而已矣。”（《读通鉴论》卷1，《秦始皇》）他以“私己”两字作为秦亡的根本原因，较之他人对秦亡的评论要深刻得多。王夫之说：“以天下论者，必循天下之公，天下非夷狄盗逆之所可尸，而抑非一姓之私也！（《读通鉴论》卷末，《叙论》一）那么，“公”与“私”的含义又是什么呢？在他看来，“一姓之兴亡，私也；而百姓之生死，公也。”（同上，卷17，《敬帝》）王夫之把“百姓之生死”作为“公”的内涵，无疑是对“民为贵，社稷次之，君为轻”（《孟子·尽心章下》）思想的继承和发展。王夫之把百姓的生死作为权衡社会发展的准则，对私姓王朝的更替就看得很轻，不过是“私”事而已。兵乱，王朝危难，“而百姓犹能相保”，“则祸止于上，而下之生遂不惊也，”这无伤于天下。（《读通鉴论》卷17，《敬帝》）以秦亡为鉴，他主张王朝“可禅、可继、可革”（《黄书·原极》），也就是“不以一人疑天下，不以天下私一人”。（《黄书·宰制》）

天下非一人所私有，也非一人所能治。王夫之赞扬隋朝的中央官制。认为隋皇帝以左右仆射为相，分管六部，天子统二仆射，“二仆射统六卿，六卿统庶司，仍周官分建之制，而以两省分宰之功，殆所谓有条而不紊者乎”。（《读通鉴论》卷17，《隋文帝四》）这实际上，是对明朝朱元璋废除丞相制的批评，也是为他的“众治”经世理想作历史论证的。

王夫之分析秦始皇政权短命的原因之后，还指出“秦始皇之宜短祚也不一，而莫甚于不知人。非其不察也，惟其好谀也。”

(《读通鉴论》卷1,《秦始皇三》)统治者"好谀",蒙蔽了眼睛,分不清贤良、善恶、忠奸,而失国。"好谀",也不可能听到"纳谏"而加速了秦的灭亡。王夫之批评秦皇之"好谀",既为他的开言路主张造舆论,又痛斥与揭露了"私天下"的另一弊病。

(二)"省官以清吏治,增俸以责官廉"(《宋论》卷1《太祖》),是王夫之论及宋太祖所写的赞语

他称赞"为官择人,不为人建官",讲求工作效率的作法。他写道:

> 一国之提封,抵今一县耳,卿士大夫之食禄者以百计。今一县而百其吏,禄入已竭民之产矣。卿一行而五百人从,今丞尉一出而役民五百,其徭役已竭民之力矣。(《读通鉴论》卷19,《隋文帝八》)

王夫之把官多与役民联系起来,痛斥那种竭民之产、竭民之力的丑恶现象。但他并非主张各种官职都要裁省,对于兴学校、典礼乐之职者,要"事各一司,司各数吏",不必十羊九牧。任官吏,不能吝于俸禄。"举天下之大,不能养千百有司,而金蚀于府,帛腐于笥,粟朽于窌,以多藏而厚亡。天所不佑,人所必仇,岂徒不足以君天下哉。"(《宋论》卷1,《太祖》)这就是说,要给官吏以相当高的俸禄,才能责其保持廉洁。

"严以治吏,宽以养民",是王夫之经世的基本主张之一。他说,"严者,治吏之经也;宽者,养民之纬也;并行不悖,而非以时为进退者也。"(《读通鉴论》卷8,《桓帝二》)

"严以治吏",并非不给官吏以相应的权力。王夫之以宋太祖为例批评说:"夫宋之所以生受其弊,无他,忌大臣之持权,而颠倒在握,行不测之威福,以图固天位耳。"他斥责宋太宗频繁更换参知政事、枢密使,同平章事等大臣,"乍登乍降,如拙棋之置子,颠倒而屡迁","十余年间,进之退之,席不暇暖,而复摇荡其

且前且却之心，志未伸，行未果，谋未定，而位已离矣。”（《宋论》卷2，《太宗》）宋开国至元祐初130年间，为相者竟有51人之多。“其自取孤危，尤可哀也。”（《宋论》卷2，《太宗》）王夫之分析宋之弊政，意在影射与批评明崇祯皇帝朱由检在位17年，用相者竟达50人之多。他的猜忌大臣、刚愎自用，是明王朝灭亡的原因之一。

“宽以待民”，首先就要解决农民的土地问题。明代皇庄、藩王庄田、勋戚贵族占有田地数字惊人，如福王在河南占地2万顷，宦官魏忠贤掠夺土地达100万亩以上。王夫之以晋史为鉴，写道：

> 太元元年，谢安录尚书事，除度田收租之制。度田收租者，晋之裨政，鲁宣公税亩之遗弊也，安罢之，可谓体天经以定民制矣。
>
> 王者能臣天下之人，不能擅天下之土。
>
> 地之不可擅为一人有，犹天也。天无可分，地无可割，王者虽为天子，天地岂得而私之，而敢贪天地固然之博厚以割裂为己土乎？（《读通鉴论》卷14，《孝武帝四》）

王夫之反对帝王“擅有”天下之地，滥行封赠，提出“限田”的主张。他说：

> 限也者，均也；均也者，公田。（《读通鉴论》卷5，《哀帝》二）
>
> 处三代以下，欲抑强豪富贾也难，而限田又不可猝行，则莫若分别自种与佃种，而差等以为赋役之制。人所自古为自耕者，有力不得过三百亩，审其子姓丁夫之数，以为自耕之实，过是者皆佃耕之科。轻自耕之赋，而佃耕者倍之，以互相损益，而协于什一之数（《读通鉴论》卷2，《文帝十八》）

“有力者不得过三百亩”，实现“自耕与佃种”的主张，反对土

地兼并，以“课以重税”办法抑制豪强兼并土地。尽管这种设想，在封建时代不可能实现，但毕竟反映了以史论今，为“宽以待民”寻求历史证据的善良愿望。

（三）“其施及于民，仁爱而锡以极也”，是王夫之考察中国历史而得出的结论

“以治唐、虞，以治三代，以治秦汉以下，迄至于今，无不可以此理推而行也”。（《读通鉴论》卷末，《叙论四》）他以隋亡为鉴，要求对民应“宽其役，薄其赋，不幸而罹于水旱，则蠲征以苏之，开粜以济之。而防之平日者，抑商贾，禁赁佣，惩游惰，修陂池，治堤防，虽有水旱，而民之死者亦仅矣。”（《读通鉴论》卷19，《隋文帝六》）轻徭薄赋，整修水利，无疑是有利于生产，促使平民生活稳定的重要措施，至于抑商贾，是当时许多思想家的传统观点。他们常把重农与抑商联系起来，忽视商业对农业、手工业发展的促进作用。这主要由于当时自然经济占统治地位，束缚了思想家的思路。

施仁政，就要反对酷刑。王夫之言及刑具与酷刑写道：

> 刑具之有木梏、竹根、箍头、拶指、绞踝、立枷、匣床诸酷具，被之者求死不得，自唐武氏后，无用此以毒民者。宋之末年，有司始复用之，流及于今，法司都邑下至丞尉，皆以逞其暴怒，而血肉横飞，不但北寺缇帅为然也。呜呼！宋以此故，腥闻于上天，亟剿其命，不得已援赤子于异类。（《宋论》卷14，《理宗》）

王夫之把反对酷刑看作关系国家命运的大事。他认为宋代的灭亡的一个重要原因即在于此。他所说的“流及于今”，就是斥责明朝的酷刑，明代不但宦官掌握的厂卫诏狱使用酷刑，而且一般府县衙署也大都如此。王夫之对此写道：“虔刘已亟，更投命于异类，有王者起，其尚念之哉！”（《宋论》卷14，《理宗》“有王者

起，其尚念之哉”，就是王夫之对统治者“以史为鉴”的要求。

（四）王夫之从历史上论证“华夷之异”，以反对满清贵族的统治

他在考察古代少数民族生活时写道：“夷狄之与华夏，所生异地，其地异，其气异矣；气异而习异，习异而所知所行蔑不异也。”（《读通鉴论》卷14，《哀帝三》）又说：“天有殊气，地有殊理，人有殊质，物有殊产，各生其所生，养其所养，君长其君长，部落其部落，彼无我侵，我无彼虞，各安其纪而不相渎耳。”（《宋论》卷6，《神宗》）他主张“各安其纪而不相渎”，反对少数民族入主中原。“契丹弱而女真乘之，女真弱而蒙古乘之，贻祸无穷，人胥为夷”，从历史上反对少数民族入主中原，以此反对满清贵族的统治。（《读通鉴论》卷29，《五代中十六》）他痛斥投降契丹的石敬瑭，为元朝所用的汉士许衡，认为他们都是“以圣人道为沐猴之冠，而道丧于天下，尤可哀也夫！尤可哀也夫！”（《读通鉴论》卷18，《五代上十二》）可见，王夫之是多么卑视那些为满清贵族所用的汉族士大夫啊！

王夫之史学经世思想的另一内容，是他明确指出了经世者“即不必允协于先王之常道即可以经世”（《读通鉴论》卷5，《平帝二》）的主张。这也就是说随着社会的发展，时代的变迁而应有相应的经世之策。他说，如“封建以封功臣，三代之制也，施之后世，则危亡之始祸矣；而割边徼之区以与有功之酋，害尤烈矣”。（同上，卷14，《安帝三》）王夫之分析与考察历史，着眼于“势相激而理随以易”。（同上，卷1，《秦始皇一》）的道理，有很大的说服力，其经世思想之智慧，令人叹服。

三、“儒者之学，经纬天地”

史学大家黄宗羲以《明夷待访录》、《明儒学案》、《弘光实录抄》、《思旧录》、《行朝录》、《四明山志》等专著而闻名于世。

"儒者之学,经纬天地"(黄宗羲:《南雷文定后集》卷3,《赠编修弁玉吴君墓志铭》),是黄宗羲治史与治学的基本主张。他所说的"经纬天地",就是研究历史与一切学问,都要从解决天地间现实问题出发。他说:"大者以治天下,小者以为民用,盖未有空言而无事实者也。后世流为词章之学,始修饰字句,流连光景,高文巨册,徒充汗牛之声而已"。(黄宗羲:《今水经》序)黄宗羲按照"以治天下","以为民用"的要求,写下了自己的上述不朽史著。

(一)在《明夷待访录》中,他大胆地提出了"天下之大害,君而已矣"的思想。黄宗羲认为,皇帝在未得到天下时,"屠毒天下之肝脑,离散天下之子女,以博我一人之产业";而当他们得到天下时,"敲剥天下之骨髓,离散天下之子女,以奉我一人之淫乐",视为其产业之"花息"。(《明夷待访录·原君》)这是他对中国古代帝王的无情揭露。指出"今也天下之人,怨恶其君,视为寇仇,名为独夫,固其所也"。(同上)。

黄宗羲由此引出了弱化君主、限制皇权的主张。为此,他企图通过提高相权,来制约"独夫"专制。他认为,"有明之无善治,自高皇帝罢丞相始也"。在古代伊尹、周公摄政,"以宰相而摄天子,亦不殊于大夫之摄卿,士之摄大夫耳。"(《明夷待访录·置相》)朱元璋废除丞相后,曾以翰林学士组成内阁,作为皇帝处理政务的辅政机构。黄宗羲对明代内阁制进行猛烈抨击,指出:"内阁办事者,职在批答,犹开府之书记也。其事既轻,而批答之意,又必自内授之而拟之","吾以为有宰相之实者,今之宦奴也"。(《明夷待访录·置相》)这就是说,皇帝用宦奴太监来制约内阁。在皇帝看来,常在身边的太监要比文武大臣更能对他尽忠。品位权势较大的宰相,对皇权是个潜在的威胁。

黄宗羲设想用宰相一人,参知政事若干人,每日与皇帝一起

"便殿议政"。章奏进呈,"六科给事中主之,给事中以白宰相,宰相以白天子,天子批红。天子不能尽,则宰相批之,下六部施行。"(《明夷待访录·置相》)这实际上是要废除内监批红,内阁禀拟等制,丞相有代皇帝批红的权力。他还以唐贞观年间的政事堂的史实,作为宰相处理国政的历史根据。"唐张说为相,列五房于政事堂之后:一曰吏房,二曰枢机房,三曰兵房,四曰户房,五曰刑礼房,分曹以主众务,此其例也"。(《明夷待访录·置相》)这些史论都反映了黄宗羲提高相权,限制君权的强烈愿望。

(二)从历史上论证"公其非是于学校"的政治主张。王夫之曾认为"公论者,朝廷之柄也"。又说:"故言路者,国之命也,言路芜绝而能不乱者,未之有也"。(《读通鉴论》卷14,《安帝二》)这就是说,把"公论"、"言路",视为治国的大事。黄宗羲则以历史为依据,提出了他的"公其非是于学校"的政治主张。他说:

> 三代以下,天下之非是一出于朝廷。天子荣之,则群趋以为是;天子辱之,则群嘲以为非。
>
> 东汉太学三万人,危言深论,不隐豪强,公卿避其贬议。宋诸生伏阙撞鼓,请起李纲。三代遗风,惟此犹为相近。使当日之在朝廷者,以其所非是为非是,将见盗贼奸邪慑心于正气霜雪安国之下!君安而国可保也。(《明夷待访录·学校》)

在他看来,只有未担任官职的太学生、士人才能"不畏豪强",危言深论,使"盗贼奸邪慑心于正气霜雪安国之下,"应使学校士人具有"以其所非是为非是"的权力。"天子之所是未必是,天子之所非未必非,天子遂不敢自为非是,而公其非是于学校"。(《明夷待访录·学校》)

为了做到"公其非是于学校",黄宗羲还设想出一套从京师太学到郡、县的议政制度。他写道:

太学祭酒，推择当世大儒，其重与宰相等，或与宰相退处为之。每朔日，天子临幸太学，宰相、六卿、谏议皆从之。祭酒南面讲学，天子亦就弟子之列。政有缺失，祭酒直言无讳。

天子之子年至十五，即与大臣之子就学于太学，使知民之情伪，且使之稍习于劳苦，毋得闲置宫中，其所闻见不出宦官宫妾之外，妄自崇大也。

郡县朔望，大会一邑之缙绅士子。学官讲学，郡县官就弟子之列，北面再拜。……郡县官政事缺失，小则纠绳，大则伐鼓号于众。（《明夷待访录·学校》）

皇帝在太学不过是"弟子"，祭酒可以批评朝政。郡县官在郡县学也不过是"弟子"，士人既可以"纠绳"郡县官政事之得失，也可以"伐鼓号于众"。黄宗羲还要求皇位的继承者——太子，就学于太学，要知民之"情伪"，"稍习于劳苦"。这都表示黄宗羲试图采用各种办法来限制君权的愿望。

（三）"学术之不同，正以见道体之无尽也。"（《明儒学案》序）在学术上，黄宗羲本属于王守仁（阳明）学派，但在《明儒学案》一书中，评叙明代学术各派，不限于王学一家之言。黄宗羲认为"学术之不同，正以见道体之无尽也"，批评"奈何今之君，必欲出于一途，剿其成说，以衡量古今，稍有异同，即诋为离经叛道"。（《明儒学案》序）这就是说，黄宗羲在学术上反对尊一家之说的专制局面。

黄宗羲以孔子的弟子学有所异为例，"即如圣门，师、商之论交，游、夏之论教，何曾归一？终不可谓此是而彼非也。"（《黄梨洲文集》1959年中华书局版，《明儒学案》序）在学术上采取"存异"的态度，无疑是有利于学术发展的。"夫道犹海也，江、淮、河、汉以至泾、渭蹄涔，莫不昼夜曲折以趋之，其各自为水者，至于海而为一水矣。"（《明儒学案》序）他把学术视作大海，各派为江河，

江河归于大海。这一比喻浅显易懂，很有说服力。在黄宗羲看来，“学问之道，以各人自用得著者为真。凡倚门傍户，依样葫芦者，非流俗之士，则经生之业也。”(《明儒学案·发凡》)他很尊重各派的不同的学术见解，评介其学术观点，又节录其代表性论点(语录)，对各派都有所介绍。

(四)“褒忠贞、贬奸恶”，也是黄宗羲治史经世思想的重要内容。他在《明儒学案》一书中，以反对朱棣发动靖难之变而尽忠的方孝孺为该书的第一学者。黄宗羲称赞他以十族之死，“成就一个是”，“其扶持世教，信乎！不愧千秋正学者也”。(《明儒学案·师说·方正学孝孺》)

在《弘光实录钞》里，黄宗羲详细地论述了从扬州史可法死难到江西万安县知县自缢而死等30起抗清忠贞事迹。他痛斥孙可望的背叛行为，指出当南明抗清斗争取得“万历以来全盛之天下所不能有”的大好时机，孙可望的可耻背叛，顿使抗清斗争形势逆转，“可望之肉其足食乎！”(《行朝录》卷5)

郑成功抗清斗争取得胜利之时，有人指责他在台湾建国，黄宗羲为郑成功辩解，认为“以一旅存故国衣冠于海岛，称其正朔”，犹如周厉王失国，召、周二公行政共和(《行朝录》卷11)，是无可谴责的。

在《深衣考》一书内，黄宗羲针对清廷强制汉人着满族服装，通过研究古代汉式服装，从历史上含蓄地进行了驳斥。他说：“善衣，朝祭之服也。自士以上，深衣为之次。庶人吉服，深衣而已”。(《深衣考》)以对汉族深衣之考，来唤起人们被满族统治者强制剃发、改服之耻，其用心可谓良苦。在《四明山志》里，因为他曾在此参加过抗清武装斗争，颇有深情地写道：“山寨纂岩，此山遂为战地，血瀑魂风，崟崟变色。”“猿鸟以为百姓，药草以当粮备”，“执笔图此，有涕滂然”。(《四明山志》卷5，《丹山图诗序》)《四明

山志》是用泪水写成的，也是他的“儒者之学，经纬天地”的史学经世主张的具体体现。

第三节 “康乾盛世”与史学经世思想的进一步发展

清王朝在入主中原后，采取了一些缓和满汉民族矛盾的措施，如满汉官员职品等同，中下层政权更多地任用汉人，禁止圈地，减轻藏匿逃人罪等。同时，清廷在争取兄弟民族上层和睦边疆民族关系，加强边疆管理等方面也取得了重大成就。尔后，又采取了滋生人丁、永不加赋、摊丁入亩等一系列有利于发展生产的措施，出现了政治相对稳定，经济有所发展的繁荣景象，史称“康乾盛世”。

满清贵族统治集团在大兴文字狱的同时，开设明史馆，三通馆，修纂《明史》、《皇朝通志》、《皇朝通典》、《皇朝文献通考》以及《佩文韵府》等大型工具书，纂修《四库全书》，网罗了一批有名望的汉族士大夫参与其事。在学术上，乾嘉考据学已成为社会的主潮，几乎涵盖了一切学术领域。

在这样的社会文化背景下，经世史家在史学考据的外壳里，为弱化君主思想作了历史注释，关注国计民生与政制改革等实际问题的考辩，把经世致用思想灌注于考据史学之中，这是乾嘉经世史学的一个重要特点。

乾隆后期，清廷日趋衰落，社会矛盾日益激化，秘密教派组织的农民起义相继发生，规模也日渐扩大，吏治腐败现象成为一大时弊。经世史家虽治考据学，但并未脱离现实社会，他们以不同形式批评时弊，关心民瘼。这种经世意识在史学著作里也有不同程度的反映。

经世史学在考据学的外壳内又有了新的深入和发展。

一、“实事求是，庶几启导后人”

《十七史商榷》、《廿二史考异》与《廿二史劄记，号称三部以考据为特征的史学著作。通常被某些学者看作是这些史家在清朝文化专制统治下，脱离现实的著作。其实，有的人似乎并未阅读这些著作，只是从“考异”、“劄记”等字义上去判断，便给他们带上钻入故纸堆的帽子。如果认真地阅读他们的著作，便会发现，这种评价未免有欠公允，过于苛求。考据史家、及其考据史学并非不经世，只是经世意识的表现形式不同而已。

“实事求是，庶几启导后人”，是王鸣盛在他的《十七史商榷》一书中提出的史学经世思想。王鸣盛，字凤喈、礼堂，号西庄，晚年更号西沚。江苏嘉定人，生于康熙六十一年(1722)，卒于嘉庆二年(1797)。乾隆十九年(1754)进士，官至内阁学士、礼部侍郎。他著的《十七史商榷》，是对《史记》《汉书》、《后汉书》、《三国志》、《晋书》、《宋书》、《南齐书》、《梁书》、《陈书》、《后魏书》、《北齐书》、《周书》、《隋书》，以及《南史》、《北史》、《新唐书》、《新五代史》等宋人习称的十七史进行校勘、补正、考订，间也论及《旧唐书》、《旧五代史》。作为清朝大臣，经常处理政事的王鸣盛，在著书立说时怎能成为一个脱离现实的腐儒呢？他写道：

> 大抵史家所记典制，有得有失，读史者不必横生意见，驰骋议论，以明法戒也。但当考其典制之实，俾数千年建置沿革，了如指掌，而或宜法，或宜戒，待人之自择可矣。其事迹则有美有恶，读史者亦不必强立文法，擅加与夺，以为褒贬也。但当考其事迹之实，俾年经事纬，部居州次，纪载之异同，见闻之离合，一一条析无疑，而若者可褒，若者可贬，听之天下之公论焉可矣。(《十七史商榷》序)

历史典制，后世宜法宜戒；历史事迹之善恶，后世之褒贬；史

家不自明言，而待人自择公论。这不过是治史的一种方法。其实，宜法宜戒、褒贬与否，作者已寓经世于叙述之中，寓议论于考辩之中，采取"引而不发"的客观态度。王鸣盛《十七史商榷》就是属于这一类型的著作。

王鸣盛自谦道："以予之识暗才懦，碌碌无可自见，猥以校订之役，穿穴故纸堆中，实事求是，庶几启导后人，则予怀其亦可以稍自慰矣夫！"（《十七史商榷》序）这就是说，他自谦"碌碌无可自见"，却要"启导后人"，并非"识暗才暗才懦"之辈。采取"穿穴故纸堆中"的考证方法，"启导后人"，实为经世，对现实无"资治"之作用，也就难以"启导后人"，本无可非议。但他对史论的见解，却欠公正，"盖学问之道，求于虚不如求于实，议论褒贬，皆虚文耳"。（《十七史商榷》序）把议论褒贬，看作虚文，如同把考辩看作钻入故纸堆，都是偏颇之见。

（一）为弱化专制皇权作注释。黄宗羲曾言，君王在未得天下时，"屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业"；得天下时，"敲剥天下这骨髓，离散无下之子女，以奉我一人之淫乐，视为当然，曰此我产业之花息也"。（《明夷待访录·原君》）王鸣盛在《十七史商榷·刘项俱观始皇》条中，写道：刘邦得天下后，"置酒未央宫，奉玉卮为太上皇寿曰：始大人常以臣之无赖，不能治产业，不如仲力，今某之业所就孰与仲多。其言之鄙至此。"（《十七史商榷》卷2）这样，王鸣盛以刘邦视天下为自己"产业"的历史事实，为黄宗羲的猛烈抨击君主的名言作了注释与论证。王鸣盛对刘邦的行经也未待"公论"，而表示"其言之鄙至此"，可见他考补史书，也有议论。

王鸣盛对刘邦的批评颇多。如称，"汉惟利是视，顽钝无耻"，"不顾子女，推堕车下，鸿沟既画，旋即背之，屡败穷蹙，不以为辱，失信废义，不以为愧也"。（《十七史商榷》卷2《汉惟利是视》）

剥掉历史上“天子”汉高祖刘邦的神圣外衣，实际上是对当今“奉天承运”皇帝的一种批评。

在叙述东汉台阁制度时，王鸣盛有一段夹叙夹论文字：

> 尚书固权要，而汉又别有中书。为尚书者，士人多，宦者少。中书则皆宦者也。以尚书与三公对言，三公权不及尚书。以尚书与中书对言，尚书又不及中书矣。……尚书、中书皆管机密，出纳王命，其职皆要，而官则微。《百官公卿表》篇首叙九卿，其于少府之属官有尚书及中书谒者，皆为属官，其品秩皆不高，而表中并无尚书、中书官也。
>
> 官不论贵贱，惟视其职之闲要，而闲要惟视时主之意向，其制无时不改。（《十七史商榷》卷37，《台阁》）

三公、九卿，位高秩显，而不及尚书、中书职掌机要。皇帝为加强自己的权力，防范大臣危及皇权，便以位低秩卑之吏，作为亲信，“出纳王命”，职掌机要，以此制约。“闲要惟视时主之意向，其制无时不改”，点破了古代中枢政制演变之根本。王鸣盛史学经世思想于此也就可见。

在考辩《唐书·太宗纪》时，王鸣盛写道：“太宗之美，莫大于纳谏。旧纪史臣称，其从善如流，最当。新赞一字不及，非也。”（《十七史商榷》卷70，《太宗从善如流》）以唐太宗李世民能纳谏为其最大优点，称颂唐代皇帝纳谏，也就是对后世拒谏的暴君、昏君的一种谴责。

（二）注意于米价、赋税、常平仓、钱制、兵制、地方行政、中枢官制、边政、民族等实际问题的考证，校补，在《十七史商榷》内占着重要地位。

1. 如该书卷12，有米价、饥、常平仓、金钱布帛、敛散即常平、钱制诸条。常平仓条云：“宣帝时，大司农中丞耿寿昌曰，令边郡皆筑仓，以谷贱时增其贾而籴以利农，名曰常平仓”。王鸣盛还

援引戴震的《江永行状》曰:"先生家故贫,其居乡,尝援《春秋传》'丰年补败'之义,语乡之人。于是相与共输谷若田,设立义仓。行之且三十年,一乡之民不知有饥。自古积粟之法,莫善于在民,莫不善于在官,使民自耕补救,卒无胥吏之拢。此先生之善于为乡之人谋者"。王鸣盛以古论今,又于此处可见。

2. 又如卷 15,载有侯王相有别、令长相守有高下、郡国兵权、王自除丞尉、监刺史从事、郡不言何属等地方行政制度问题。如叙汉郡国兵权事,"观此知诸侯王国中兵权,相与内史、中尉兼掌之,丞相牵制,三者有一不肯,即不能发兵。"

3. 又如卷 79,《天宝十一载地理》条,论及"唐土南北如前汉之盛,东则不及,西则过之。"又有《旧地志郡府户口数》、《苏常户口》诸条。

4. 又如卷 92,有《西域记》、《高祖称臣于突厥》、《那史那忠》、《南诏家舍》,记叙边政事务。又有《日本尚文》条,以《旧唐书·日本传》,记日本使臣来华,论以明清人著作,详叙日本人重视收藏中国古籍之事。也可见他留意中日文化交流。

王鸣盛在《十七史商榷》一书里,批评了《南史》作者李延寿,写道:

> 《南史》意在以删削见长,乃所删者往往皆民生疾苦,国计利害。偶有增添,多谐谑猥琐,或鬼佛诞蔓。李延寿胸中本不知有经国远图,故去取如此。(《十七史商榷》卷 60,《宋书有关民事语多为宋史删去》)

写史的繁简体现了作者思想观念。"胸中本不知有经国远图"的李延寿,才删除有关"民生疾苦、国计利害"之内容,增加猥琐鬼诞之内容。只有胸中有"经国远图"之志者,才留意有关民生疾苦的米价、赋役、经国远图的中枢政制、地方行政、边政等的考补。《十七史商榷》的作者王鸣盛就是这样的史家。

二、“据事直书，是非自见”(钱大昕：《十驾斋养新录》卷13，《唐书直笔新例》)，是钱大昕治史的基本立场与方法

钱大昕，字晓征、辛湄，号竹汀，江苏嘉定人。生于雍正六年(1728)卒于嘉庆九年(1804)。乾隆十九年(1754)进士，官至少詹事。主讲钟山、娄东、紫阳书院，是乾嘉著名学者，著有《廿二史考异》、《十驾斋养新录》、《潜研堂文集》等。

(一)反对暴君肆刑。钱大昕抨击明成祖朱棣的暴虐。他说：“建文奸党诸人，非皆凛然忠臣也。而至今方练诸传者，成祖刑以成其名也。奸臣暴君，快意于一时，而被其毒者，流芳百世，心愈狠而计愈拙，当时无恻隐之心，后世岂无是非之心哉！”(《十驾斋养新录》卷18，《党籍》)明成祖朱棣暴虐，成为钱大昕嘲弄的对象，称其“心愈狠而计愈拙”，“无恻隐之心”屠戮臣民，不仅使死难者流芳百世，反而使自己成为后世唾骂的暴君。

(二)留意于国家的实际问题。钱大昕在《廿二史考异》、《十驾斋养新录》著作中，对社会经济、政制、边疆等重要政事，尤为留意。

1. 西汉晁错的入粟拜爵之策，是当时富国强兵的重要措施。钱大昕写道：

> 文帝用晁错之言，令民入粟拜爵，非卖官也。爵自公士至公乘，凡八等。虽有爵，犹不得复除，与编户无异。自五大夫至大庶长十等，官虽高，初无职事，非有治民之责也。官有定员而爵无定员。故云，爵者上之所擅出于口而无穷，盖假以虚名，未尝列于仕籍。错虽言利，犹不妨吏道矣。孝武用兵，府库益虚，乃有入羊为郎之例。其后置武功爵，爵主官，首者得试补吏先除，虽云买爵，亦得入仕。盖祖晁错之意而失之者也。(《廿二史考异》卷3，《平准书》)

在这里，钱大昕批评了那种名为仿效晁错卖爵实为卖官之

策，妨害吏道，实违晁错之本意。这实际上是对清朝实行捐谷、捐银买官的捐纳制度的批评，认为这有妨于“吏道”。

又如，在引用顾炎武《日知录》，载明天启以前，“无人不利于河决者，侵吞金钱，则自总河以至于闸官，无所不利，支领工食，则自执事以至于游闲无食之人，无所不利。”天启以后，“今之官吏，其好利犹昔也。堤防日增，决溢屡告，竭海内之脂膏，饱若辈之囊橐，赏重罚轻，有损无益，其何能淑载胥及溺，深可虑也。”（《十驾斋养新录》卷18，《河防》）可见，钱大昕并没有埋头于故纸堆里，而在忧虑着吏治与河堤防护，猛烈抨击“堤防日增，决隘屡告，竭海内之膏脂，饱若辈之囊橐”的丑恶现象。

2. 要亲民，不要防民。“大学之道在亲民。民之所好，好之；民之所恶，恶之。此之谓民之父母，此亲民之实也。”钱大昕认为，宋儒改亲为新，“亲之义大于新，言亲则物我无间，言新便有以贵治贱，以贤治不肖气象。视民如伤者似不若此。后世治道，所以不如三代，正为不求民之安，而务防民之不善。于是舍德而用刑，自谓革其旧染，而本原日趋于薄矣。窃谓‘大学’亲民，当仍以旧文见长。”（《十驾斋养新录》卷2，《亲民》）钱大昕没有以民为父母的观念，但他也不赞成宋儒以新民代替亲民，不赞成高踞庶民之上，“以贵治贱”、“以贤治不肖”的贵族老爷态度，而主张亲民。“不求民之安，而务防民之不善”，正是专制王朝治道之通弊。

3. 在家庭与妇女观念上，钱大昕似乎较为开明。他引用一位士人的话，“妇人以不嫁为节，不若嫁之以全其节；兄弟以不分居为义，不若分之以全其义”，认为此说，“虽为下等人说，然却是救时名论”。（《十驾斋养新录》卷18，《沈圭说》）钱大昕虽有上下人等之分的观念，但他关注社会的细胞——家庭状况，赞成兄弟分居，也不反对妇女改嫁，并认为它是关系“救时”的要事。这在夫权占居统治地位的封建社会里是很难得的。

4. 钱大昕还留意西学。他与人合作，翻译法国传教士蒋友仁的《地球图说》一书，介绍地动说。钱大昕对中西历法颇有研究。他赞扬梅文鼎(1633—1721)采用西学，批评江永(1681—1762)看不到我国古代学者历法成就，认为“西士之术，固有胜于中法者，习其术可也；习其术而为所愚弄，不可也。”(《潜研堂文集》卷33，《与戴东原书》)“习其术可也；习其术而为所愚弄，不可也。”这是多么辩证的原则，既没有固步自封，也不盲目崇拜西方科学。这也是史家经世思想的一个重要方面。

三、《廿二史劄记》是“有关治史兴衰之故”的史著

《廿二史劄记》作者赵翼，字雪松、耕耘，号瓯北，江苏阳湖(今常州)人。生于雍正五年(1727)，卒于嘉庆十九年(1814)，乾隆二十六年(1761)进士。先后任内阁中书、军机章京、编修、知府、兵备道等职。史学著作有《廿二史劄记》、《陔余丛考》、《皇朝武工纪盛》、《檐曝杂记》等。

《廿二史劄记》，是作者阅读二十四史的劄记。赵翼多着眼于著作沿革，评价得失，然后“至古今风会之违变，政事之屡更，有关治乱兴衰之故”(《廿二史劄记》小引)的经世问题，就史论来阐述己见。他自述曰：“或以比顾亭林《日知录》，身虽不仕，而其言有可用者，则吾岂敢”。(《廿二史劄记》小引)也就是说，赵翼是以追随顾炎武自命，以《日知录》一书作为他的榜样。《廿二史劄记》是为做官者办理政事的“可用”之著作。

我们从赵翼的《廿二史劄记》中看到，有关君主专制方面的札记有《过秦论有二处引用》(卷1)、《武帝三大将皆由女宠》(卷2)、《武帝时刑罚之滥》(卷3)、《党禁之起》(卷4)、《东晋多幼主》(卷8)、《天子不观起居注》(卷19)、《明祖行事多仿汉高》(卷32)；有关刑狱的《五代滥刑》(卷22)、《明初文字之祸》(卷32)；有关吏治的《九品中正》(卷8)、《宋制禄之厚》、《宋恩荫之滥》、

《宋冗官冗费》(卷25)等;有关经济与民生的有《光武多免奴婢》(卷4)、《魏孝文迁洛》(卷14)、《唐前后米价贵贱之数》(卷20)、《五代盐曲之禁》(卷22)、《青苗钱不始于王安石》(卷26)、《万历矿税之害》(卷35);有关对外关系的有《汉使立功绝域》(卷3)、《安南王居汉阳》(卷30)、《永乐中海外诸番来朝》(卷33)等等。

在《宋制禄之厚》条中,赵翼列举宋代官吏除有较高的俸禄(俸钱、禄米)外,还有职钱、元随傔人衣粮、傔人餐钱、茶酒厨料之给、薪蒿炭盐诸物之给、饲马刍粟之给,米面羊口之给,外官还有公用钱等。他写道:"惟其给物优裕,故入仕者不复以身家为虑,各自勉其治行。观其于真、仁、英诸朝,名臣辈出,吏治循良,及有事之秋,犹多慷慨报国。绍兴之支撑半壁,德佑之毕命疆场,历代以来,捐躯殉国者,惟宋独多,虽无救于败亡,要不可谓非养士之报也。然给赐过优,究于国计易耗。恩逮于百官者惟其不足,财取于万民者不留其余,此宋制不可法者也。"(《廿二史劄记》卷25,《宋制禄之厚》)赵翼读史,作劄记,关注着现世有无"可法"与"不可法"的实际问题。

赵翼的另一部史著《檐曝杂记》6卷,以杂记形式,记述亲历朝廷政事,地方见闻,还有部分读书笔记。在该书内,他以亲任军机章京之职,评叙清廷特有的中枢机关——军机处的建制、规程。他说:

> 元时军国事皆归中书省。明太祖诛胡惟庸后,废中书省不设,令六部各奏事,由是事归宸断。然一日万机,登记撰录,不能不设官掌其事,故永乐中遂有内阁之设,批答本章,撰拟谕旨,渐复中书省之旧。其后天子与阁臣不常见,有所谕,则命内监先写事目,付阁撰文。于是宫内有所谓秉笔太监者,其权遂在内阁之上,与唐之枢密院无异矣。本朝则宦寺不得与政。世祖章皇帝亲政之初,即日至票本房,使大学

士在御前票拟。康熙中虽有南书房拟旨之例，而机事仍归内阁。

雍正年间，用兵西北两路，以内阁在太和门外，暴值者多，虑漏泄事机，始设军需房于隆宗门内，选内阁中书之谨密者入直缮写。后名"军机处"。地近宫廷，便于宣召。为军机大臣者，皆亲近重臣。于是承旨出政，皆在此矣。

雍正以来，本章归内阁，机务及用兵皆军机大臣承旨。天子无日不与大臣相见，无论宦寺不得参，即承旨诸大臣，亦只供传述缮撰，而不能稍有赞画于其间也。(《檐曝杂记》卷1，《军机处》)

赵翼在这里虽叙述了军机处的特征，但他又指出，军机大臣不过是禀承皇帝的旨意，拟旨撰述的"侍臣"，"而不能稍有赞画于其间也"，流露出他对皇帝绝对专制的不满情绪。

在京师任职时，赵翼与友人一起赴宣武门，参观天主教堂，看到西方传教士带来的望远镜、钟表、乐器等。他在《檐曝杂记》一书里作了详细的记载。他认为，"今钦天监中占星及定宪书，多用西洋人，盖其推算比中国旧法较密云"。"西洋远在十万里之外，乃其法更胜，可知天地之大，到处有开创之圣人，固不仅羲、轩、巢、燧已也"。(《檐曝杂记》卷2，《钟表》)他颇有感触地赋诗云："始知天地大，到处有开辟。域中有墟构，儒外有格物"。(《瓯北诗钞》五言古《同比墅、漱田观西洋乐器》)，反映当时士人扩大眼界，追求新知识的热诚。赵翼出任广西、广东知府时，对西方来华商船事务，颇为留意，以"其奇巧非可意测也。"(《檐曝杂记》卷4，《西洋船》)这些都反映了他注意"有关于治乱兴衰之故"的实学精神。

四、"学古为人官之本，前事即后人之师"

清代人口学家洪亮吉，也是一位历史学家。洪亮吉，字君直、

稚存，号北江，晚年改称更生。江苏阳湖（今常州）人。他生于乾隆十一年（1746），卒于嘉庆十四年（1809）。曾任贵州学政、咸安宫官学总裁。嘉庆四年（1799），上书指斥朝政，以“大逆”罪戍发伊犁。后遇赦归里。洪亮吉著作甚多，其中史学著作有《四史发伏》（又名《四史缪误》）、《西夏国志》十六卷（失传）、经他审定的《历朝史案》，以及其它史学论文多篇。

“学古为入官之本，前事即后人之师”，是洪亮吉史学经世的重要思想。他与其它史家一样，重视史学的借鉴作用，写道：

> 古今之大文曰经、曰史。经道于理之常，史则极乎事之变。史学固与经学并重也。
>
> 夫学古为入官之本，前事即后人之师。是非谬则褒贬谬，褒贬谬则以违乖处无善其身出，无资其用，其有害于世道人心也，岂浅鲜哉！（《历朝史案》序）

这样，洪亮吉把学习古史当作入仕做官的根本，看作是关系“世道人心”的大事。主张史学与经学并重。他还进一步探讨了古代治术与学术的关系。他说：

> 治术至汉末分，学术亦至汉末分。何言之？三代以前以儒术治天下，人人而知之矣。自汉末而黄老之始盛行，文景因之以致治。武帝之世，窦婴、田蚡虽好儒术，欲推毂王臧、赵绾，然势不能放也。西汉文治，比隆三代，职是故耳。至汉末，祖尚元虚，治术民风一切不讲，于是始变黄老而称老庄。（《更生斋文续集》卷2，《合刻河上公老子章句郭象庄子注序》）

洪亮吉注意学术与治术之关系，探讨西汉兴盛之由，指出汉末“治术、民风一切不讲”的后果。这正是他的“学古为今入官之本，前事即后人之师”思想的一个具体例证。

“帝挚肆淫虐，曷克让棣萼；德让开唐虞，又曷致微弱。”——

这是《历朝史案》咏史诗的第一首。这也是作者反对君主暴虐专制思想的反映。在评论我国历史上第一个暴君夏桀时，洪亮吉认为“桀之暴虐烈于猛火，方自命如天有日之不亡，民怨于下”而不知，以致灭亡。桀之亡，有人归罪于妹喜。他反驳说，如进妹喜，桀不纳，虽十妹喜而不能亡夏。夏之亡，实乃桀自亡，“先有亡国之君，而后有亡国之臣妾也。”(《历朝史案》卷 1)这就是洪亮吉的结论。他把反对“肆淫虐”思想贯彻到具体人物评价之中。在记及明太祖朱元璋的暴虐时，他认为，胡惟庸、兰玉狱兴，株连穷诘，杀戮动以万计，“较始皇咸阳一坑，何啻什百”。(《历朝史案》卷 17)批评秦皇、明祖的株连暴虐，就是以古论今，反对清代文字狱的暴政。

《历朝史案》有两卷专论明朝史事，重视总结明代兴亡的经验教训。他认为，明衰亡之兆于嘉靖，“而成于万历、天启(《更生斋诗续集》卷 9，《题明左忠毅公墨迹》)洪亮吉认为，万历时，皇帝 20 余年不见群臣，大吏多缺额，“上自阁部，下至佐贰，并泥塑木雕者亦不可多得。师丧于外，变起于中，而神宗依然高枕，真冢中枯骨也，乃犹不至遽亡。”(《历朝史案》卷 18)至于明末代皇帝朱由检，他认为“若恢宏大度，首旌南阳义旅，以竖天下急公赴难之心，则福王慕义而起，未必不散财饷士，乐与唐、周诸藩为中兴之良佐也。乃猜忌心，胜过深谋远虑，且以倡勤王之举，饰词加罪”。至李自成农民军进入京师，“犹曰，朕非亡国之君乎！於戏！此中原所以失鹿而宗庙不血食也。”(《历朝史案》卷 18)。我们从洪亮吉评论夏桀暴虐到分析明代崇祯皇帝的灭亡原因，可以看到他的史学经世思想。

注重中枢与当地方行政制度，是“学史为入官之本”的重要内容。洪亮吉赞扬宋太祖赵匡胤重用文人为相。认为“宋祖生季尚武之秋，而谓宰相须用读书人，真不世出之见。”(《历朝史案》

卷12)在肯定赵匡胤重用文人为相的同时,也批评了他的"以书生之余技为宰相之大用"的错误作法。因为在他看来,"读书之要",在于"大行其道于天下",否则,"仅慕一白面书生"也是无济于事的。

汉代西域都护的设立,对于加强边疆的管理有着重大作用。而东汉光武却未能续设,洪亮吉对此批评说:

> 若即颁诏宣谕,申明约束,则辽东安有鲜卑之患,天水、扶风、上党安得有匈奴之扰哉!乃不早为之所,致匈奴滋蔓,浸凌西域,则都护之设宜急矣,曾何待于莎车王贤之请哉。屡请不许,而又处理失宜,致使贤怨恨,浸以骄横,欲兼并西域。
>
> 诚西域饥渴之慕,置一都护,藉其兵力,资其粮草,俾东与乌桓、鲜卑诸国,两路夹击,尽灭匈奴,相慕南空地,或宜开垦,或宜游牧,设立官府,招集居民,俾各自为守,各自食力,如我之平准夷回部,用兵勘定,开屯田,置提督、将军、道、府、县等官,理讼狱,均赋役,惠农通商,一如内地。(《历朝史案》卷8)

在这里,洪亮吉以古论今,对清朝康熙、乾隆时期经管西北边疆,给予充分肯定。这也是他的"学古为入官之本,前事即后人之师"的史学经世思想的具体反映。

乾隆末年,洪亮吉在《意言·守令》篇中,着重阐述地方守令的重大作用,并将乾隆朝前后期的吏治加以对比。他说:

> 守令,亲民之官也。一守贤,则千里受其福。一令贤,则百里受其福。然则,为守令者岂别有异术乎!亦惟视守令之居心而已。往吾未成童,侍大父及父时,见里中有为守令者,戚友慰勉之,必代为虑曰,此缺繁,此缺简,此缺号不易治,未闻及其他也。及弱冠之后,未入仕之前二三十年之中,风

俗趋向顿改。见里中有为守令者，戚友慰勉之，亦必代为虑曰，此缺出息若干，此缺应酬若干，此缺一岁可入己者若干，而所谓民生吏治者不复挂之齿颊矣。

三十年以前守令之拙者，满任而归，或罢任而返，其赢余虽不多，然恒足以温饱数世。今则不然，连十舸，盈百车，所得未尝不十倍于前也。(《意言·守令》)

洪亮吉在这里具体地揭露了乾隆中叶以后的腐败吏治。经世史家敢于抨击当代的时弊，正是他的经世思想深入的重要表现。晚年，洪亮吉居家参与家乡救灾事务。他在一首怜悯诗中所说，"所居半间房，乃抱一世忧；上愁国计虚，下苦民俗偷"(《更生斋诗续集》卷5)。这正是他的忧国忧民真挚感情的写照。

第四节　浙东学派与清代史学经世思潮的高涨

浙东地区，系指钱塘江以东地区，山川清淑，经济发展水平较高。宁波(唐宋称明州)、永嘉、金华三地书院讲学之风较盛。宋元以来，出现一批学者，人称为浙东学派。他们又多攻史学，故又有浙东史学之称。浙东学派可以上溯至宋代的吕祖谦(东莱)、陈亮(同甫)、叶适(水心)等。明初，宋濂、方孝孺，笃学重行，史学有著。

明末清初，黄宗羲讲学于宁波证人书院，"其在吾乡以游者日就讲，因亦证人名之。""吾乡自隆、万以后，人物稍衰，自先生之陶冶，逐大振，至今吾乡后望，其知从事于有本之学，盖自先生导之"。(全祖望：《鲒埼亭集外编》卷16，《甬上证人书院记》)黄宗羲实为清代浙东史学之祖师。

黄宗羲开创的清代浙东史学，正如章学诚所说，"浙东之学，

言性命者，必究于史，此其所以卓也。”(《文史通义》内篇，《浙东学术》)“言性命者，必究于史”，是浙东史学的特点，也是它得到世人瞩目的重要原因。浙东史学派由黄宗羲开其先，中经二万(万斯大、万斯同)、全祖望、章学诚集其大成，章学诚的《文史通义》一书，批评当时史学研究偏重于考据的倾向，极力提倡经世史学。从理论上对清代经世史学作了较全面的总结。“学问所以经世，而文章期于明道，非为人名树名地也。”(《文史通义》内篇四，《说林》)又言：“学业将以经世，当视世所忽者而施挽救焉”。《文史通义》外篇三，《答沈枫墀论学》)他以力挽考据学风之弊，提倡“明道救世”为己任。

章学诚在史学经世方面的贡献是多方面的。他阐述“六经皆史”的思想，提出史学地位，为经世史学增添了光辉。为了发挥史学的有裨风教的作用，章学诚提出了史德，要求史家要具有高尚的品德，认为其文才能为人所重，“素行为人所羞，文辞何足取重?”(《文史通义》内篇三，《史德》)他说：“读其书者，先不信其人，其患未至于甚也”。(同上)既注意史德，又注意文德，这更有助于发扬史学经世的精神。

一、“经世之学，实儒者之要务”

万斯同，字季野，号石园，浙江鄞县人。生于明崇祯十一年(1638)；卒于清康熙四十一年(1702)。其兄斯大，精于经学，长于《春秋》、《三礼》，在浙东学派中占有重要地位，与斯同并称二万。

万斯同就学于黄宗羲，受其经世史学之教。康熙十七年(1678)，被荐为博学鸿儒，坚持不就。次年，清廷开局纂修《明史》。监修徐元文慕其学术之名，请万斯同参加。万斯同以布衣参与《明史》的编著，不署衔，不支俸，以示不食清禄。生平著述颇多，除《明史稿》500卷外，还有《历代史表》54卷、《儒林宗派》16卷、《石经考》1卷、《历代宰相汇考》、《宋季忠义录》16卷、《河渠

考》12卷、《石园文集》20卷等等。

"国可灭，史不可灭。"(黄宗羲：《南雷文案》卷3，《旌表节孝马母郑太安人墓志铭》)这是黄宗羲门徒万斯同修纂明史的出发点。他们以明末遗民的身份，怀念明朝，表示对明朝的忠诚，而积极参与《明史》的撰写。万斯同从康熙十八年(1679)至四十一年(1702)在京病死，几乎以毕生精力投入于《明史》的纂修。

万斯同的史学经世思想，在他给侄儿万子贞的一信内，有较完整的叙述。他说：

> 使有一读书好古之士，鄙举业为不足道，而力工诗歌古文以庶几于古之作者，岂不诚贤。顾儒者当为之事，宁无更进于此者乎？其上者，如身心性命之学，此犹饥竭之于饮食，固不俟言矣。至若经世之学，实儒者之要务，而不可不宿为讲求者，今下生民何如哉？历观载籍以来，未有若是其憔悴者也。使有为圣贤之学而抱万物一体之怀者，岂能一日而安居于此。
>
> 吾窃不自揆，常欲讲求经世之学，苦无与我同心者。若吾子者，既有好古之志，又有足为之才，是可与我共学矣。奈何专专于古文，而于经世之大事不一究心也耶？夫吾之所为经世者，非因时补救，如今所谓经济云尔也，将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模，使今日坐而言者，他日可以作而行耳。若谓儒者自有切身之学，而经济非所务，彼将以治国平天下之业，非圣贤学问中事哉，是何自待之薄而视圣学之小也。
>
> 吾尝谓三代相传之良法，至秦而尽亡。汉、唐、宋相传之良法，至元而尽失。明祖之兴，好自用而不师古，其他不过因仍元旧耳。中世以后，并其祖宗之法而尽亡之。至于今之所循用者，则又明季之弊政也。夫物极则必变，吾子试观今日

之治法，其可久而不变耶？天无意于生民，则已耳。天而有意于生民，必当大变，而一洗其陋习，当此时而无一人焉，起而任之，上何以承天之意，下何以救民之患哉，则讲求学，以需异日之用，当必在今日矣。

吾窃怪今之学者，其下者，既溺者于诗文，而不知经济为何事，其稍知振拔者，则以古文为极规，而未尝以天下为念，其为圣学之学者，又往往疏于经世见以为粗迹，而不知为，于是学术与经济，遂叛为分为两途。而天下始无真儒，而天下始于善治矣。

呜呼！岂知救时救世，因孔孟之家法，而已肌已溺，若纳沟中，固圣贤学问之本领哉。吾非敢自谓能此者，特以吾子之才者可与语此，故不禅冒天下之讥而为是言，愿辍古文之学而专意从事于此，使古今之典章法制烂于胸中，而经纬条贯实可建万世之长策，他日用则为帝王师，不用则著书名山，为后世法，实为儒者之实学，而吾亦俯仰于天地之间而无愧矣。（《石园文集·与从子贞一书》）

从信中可看到，万斯同的经世思想包含有：第一，“经世之学，实儒者之要务”。在他看来，儒生的生活目的，就在于关怀“今天下生民何如哉！”为“生民”谋利，就要“经世”，而不是只知科举应试，沉溺于诗文的私学。第二，学问与经世不可分开。那种不以天下为念，不知经世为何事的儒人，自命为圣贤之学，实则违背了圣人的教导，并不是圣人的门徒。只有经世济民，方能建万世之长策，为后世法者，方为儒者之“实学”，无愧于天地者，才是真正的儒者。第三，不要只限于“因时补救”，而要深究历史，做到“将尽取古今经国之大猷，而一一详究其始末，斟酌其确当，定为一代之规模。”

万斯同的史学经世思想，在评论秦、汉、宋、元与当代政治中

也都有反映。

“三代相传之良法，至秦而尽亡。汉、唐、宋相传之良法，至元而尽失。明祖之兴，好自用而不师古，其他不过因仍元旧耳。中世以后，并其祖宗之法而尽亡之。至今之所循用者，则又明季之弊政也。”这段话，实际上是对明清皇权绝对专制主义的批评。明太祖朱元璋废丞相，独揽朝政，正是“好自用而不师古”的历史事例。清代正是继承了这种弊政，不设丞相，以便于皇权的专制主义统治。

在修纂《明史》中，万斯同力求体现他的“使古今之典章法制烂于胸中”，注意于典章制度的研究。《明史》新设《宦官传》、《土司传》，阐明明代中央政制与民族地方政府的两大现实问题。对于明代监察机关，记载颇详。都察院十三道御史，除分管各地方行政监察事务外，还分管京师各衙门，包括宗人府、各部、寺、司礼监、五军都督府、至各卫所（锦衣卫在内）的具体名单，使人们了解到凡有政事、军务、财务等朝政活动，都在监察之内。太医院，详记医术十三科，府县设惠民药局，边关卫所及人聚处设医生等。显然，这些都能起到“后世法”的作用。所以，乾隆四年（1739）大学士张廷玉在《上明史表》里称：《明史》“典章文物之规，灿然大备”。（《明史》附录）

“常欲讲求经世之学”的万斯同，对于具有实用价值的西方自然科学知识，持欢迎与学习的态度。他认为，古今历法之疏，“无如明世之甚”。直到西学传入，“其说实可补中国所未及。崇祯初，尝设官置局，博征天下通晓历法者，与相辨析，于是西人所著即名《崇祯历法》，而以元年戊辰为历元，其书实可施用，今世所行西洋新法历书，而崇祯历书也。但易其名而未始易说。”（《石园文集·送梅定九南还序》）这样，他从历法方面看到中学之不足，西学“实可补中国所未及”。主张中国采用西洋的先进历法。

万斯同对于明清中西学之争，主张“兼通两家之学而折其衷”。他说：“乃世之好西学者，至诋毁旧法；而确守旧法者，又多择西学之谬。若此者，要来兼通两家之学而折其衷也。”他赞成梅文鼎(1633—1721)的态度，“既贯通旧法，而又精西学，故其所著《历学辨疑》，旁通曲畅，会两家之异同，而一一究其指归，乃知西人所矜为新说者，要旨旧法所固有，而西学所独得者，实可补旧法之疏略”。(《石园文集·送梅定九南还序》)从这段话中，可看到万斯同的科学态度和为我所用的实学精神。这种实学精神是应该“为后世法”的。

二、“史以纪实，非其实者非史也”

全祖望，是万斯同之后的又一重要史学家。字绍永，号谢山，浙江鄞县人。生于清康熙四十四年(1705)，卒于乾隆二十年(1755)。

全祖望生活于“康乾盛世”。他的史学经世思想表现为强调“史以纪实，非其实者非史也”，以反对清朝统治者阉割历史；通过歌颂抗清志士，以表现他的反满情绪；从事学术史研究力求平等，反对一家独尊。

(一)“史以纪实，非其实者是非史也”(《鲒埼亭集》卷29，《帝在房州史法论》)，反对清廷统治者阉割历史。他说：“顾百年以来，文献以忌讳脱落，即其后人，亦不甚了了”。(《鲒埼亭集》卷8，《明建宁兵备道佥事鄞倪公坟版文》)又言：“故国乔木，日以陵夷，而遗文与之俱剥落，征文征献，将于何所！此予之所以累唏长叹而不能自已也！”(《鲒埼亭集外编》卷25，《雪交亭集序》)全祖望不只是为明末清初忠烈之士的事迹“脱落”、“剥落”而“累唏长叹”，还猛烈批评纂写史籍失实。他指出，《明太祖实录》，“已为杨士奇芟改失实。至纂修书传会选诸臣姓名，因其中有殉让帝难者，尽削去之，则文籍之不足凭如此。冯涿州再相，奋笔改《喜

朝实录》、而刘若愚《酌中志》或去其墨头，爰立《伎俩》一卷为之讳，则篇第之不如凭如此"。(《鲒埼亭集外编》卷42《移明史馆帖子二》)全祖望以其忠于历史的严肃态度，反对明清统治者阉割历史，歪曲历史的行径，为恢复、保持历史真象而做了大量工作，这就是史学经世精神的体现。

(二)致力于抗清志士史迹的搜集与整理，为发扬民族气节，做出了贡献。全祖望所著(《鲒埼亭集》约有三分之一的篇章，是有关抗清人物的碑铭传记。他为此访问后嗣、遗址，询之于樵夫、牧童；搜求遗书、遗稿，付出了辛勤劳动，力图保存真实史迹。为了表彰不事新朝的忠义之士，弘扬气节，全祖望曾向明史馆建议，不要把不事二朝的人物，概列为"隐逸"，而应列入忠义传，否则"苦心亮节"之士，得不到表彰，将是"后死者之愧也"。(《鲒埼亭集外编》卷42，《移明史馆帖子五》)全祖望的这个建议，虽为清廷明史馆所拒绝，但仍可看到他表彰忠义之士的一片赤诚之心。

在《鲒埼亭集》中，记载一些抗清志士的史迹，如所叙史可法死难的《梅花岭记》一文，称颂他"其气浩然，长留天地之间"，"予登岭上，与客述忠烈遗言，无不泪下如雨"。(《鲒埼亭文集》)对后世也起着积极的教育作用。梁启超说，南明诸贤碑志纪传，"真可谓情深文明，其文能曲折尽情，使读者自然会同情感，所以晚清革命家，受他的暗示的不少。"(《中国近三百年学术史》)1937年后，有的学者仍利用讲授全祖望的著作，激发人民的民族精神，反抗日本侵略者的斗争。应该说，这是全祖望的史学经世精神所起到助教化、正人心的鼓舞作用。

(三)从学术史主张平等地对待各学派，为反对思想上定于一尊提供历史论据。全祖望继承、发扬黄宗羲的反对门户之见，平等地对待明代各家学派的精神，编著《宋元学案》一书。黄宗羲

的《宋元学案》尚属草创，全祖望博采诸书为之补辑，编成百卷巨著。

全祖望认为，“夫门户之病，最足锢人”。（《鲒埼亭集外编》卷16，《杜洲六先生书院记》《宋元学案》一书，正如梁启超所说：“第一，不定一尊，各派各家乃至理学以外之学者，平等看待。第二，不轻下主观的批评，各家学术为并时人及后人所批评者，广搜之以入‘附录’，长短得失，令学者自读自断，著者绝少作评语以乱人耳目。第三，注意师友渊源及地方的流派。每案皆先列一表，详举其师友及弟子，以明思想渊源所自，又对于地方的关系多所说明，以明学术与环境相互的影响。以上三端，可以说是《宋元学案》比《明儒学案》更进化了。”（《中国近三百年学术史》）全祖望的《宋元学案》比黄宗羲的《明儒学案》确有所前进。

全祖望由此批评了黄宗羲还存在的某些门户之见。“惟是先生之不免余议者则有二：其一，则党人之习气未尽，盖少年即入社会，门户之见深入而不可猝去，便非无我之学；其一，则文人之习气未尽，不免以正谊明道之余技，犹留连于枝叶，亦其病也。斯二者，先生殆亦不自知，时时流露，然其实为德性心术之累不少”。（《鲒埼亭集外编》卷44，《答诸生问南雷学术帖子》）全祖望与黄宗羲相比，更能平等地对待各学派。尽管他把王安石、苏轼作为“学略”，列为附录，但仍能较客观地介绍了他们的学术宗旨。对于一向被视为理学反对派的叶适、陈亮都立了专门学案，表现了更平等地对待不同学术派别的正确态度。这种“不定一尊”的科学态度，实际上反对明清统治者以一家之言作为圣学，束缚士人思想的文化专制主义。

三、“史学所以经世”与“六经皆史”

浙东史学的殿军章学诚，字实斋，号少吉，浙江会稽（今绍兴）人。生于乾隆三年（1738），卒于嘉庆六年（1801）。

章学诚在从事学术著述时，亦关心时政。晚年，他上书大吏，猛烈抨击朝政的腐败。他说："自乾隆四十五年以来，讫于嘉庆三年而往，和珅用事，凡三十年。上下相蒙，惟事贪婪黩货，如蚕食渐至鲸吞。初以千百计者，俄非万不交注矣，俄而数十万或百万计。一时不能猝办，率用藩库代支，州县徐括民财归款。贪墨大吏，胸臆习为宽侈，视万金呈纳不过同于壶箪馈问。""时有印官上任，书役馈送动辄数万金，督抚过境，州县迎送必数千金。"(《章氏遗书》卷29，《上执政论时务书》)他的这段话，深刻地勾画出乾隆中叶吏治腐败的现状。

(一)"学业将以经世也"。这是章学诚撰写《文史通义》一书的指导思想。他在《天喻》一文写道："人心风俗，不能历久而无弊"。学业"所以辟风气也。风气未开，学业有以开之；风气既弊，学业有以挽之。""学业将以经世也。"(《文史通义》内篇三，《天喻》)清廷开馆编纂《四库全书》、《清朝通志》、《清朝文献通考》、《清朝通典》等大型书籍，"兴文教，崇经术，以开太平"之策。(《清史稿·选举志》)但也出现了一些消极倾向。如章学诚所说："以学问射利，亦图声气进身，巧尝术饵，无所不至。而其所学者，竹头木屑，一囊校书签挡子，不求精确。但知以多为贵，以杂为富；屑屑字句，异同斤斤，偏旁分辨，用以觞宴谈天。科场对策，长安道上，惟此最易知名。"(《章氏遗书》卷2，《上朱石君书》)他针对这种弊端，章学诚提出如下三点意见：

1."学为实事而文非空言"。既反对繁琐考据，又反对空言性命，是章学诚治学的基本主张。他认为"君子苟有志于学，则必求当代典章以切于人伦日用，必求官司掌故而通于经术精微，则学为实事而文非空言，所谓有体必有用也。不知当代而言好古，不通掌故而言经术，则鞶脱之文，射覆之学，虽极精能，其无当于实用也审矣"。(《文史通义》内篇三，《史释》)

"不知当代而言好古",其学问再高深,也无益于世。章学诚强调指出,学术研究要满足当代需要,以当代需要为出发点,方能做到"通古今之变,而成一家之言"。"自然可以参天地而质鬼神,契前修而后圣。"(《文史通义》内篇五,《答客问上》)

2."作史贵知其意"。治史在于经世,在于致用。但史学不只是记注、整理史籍,或参证历史掌故。而要求史家立经世之意。章学诚认为,"作史贵知其意,非同于掌故,仅求事文之末也。"(《文史通义》内篇二,《言公上》)他所说的"史意",是作者对史事的态度与情绪。章学诚以古人为例,指出:"《诗》三百篇,大抵贤圣发愤所为作也。是则男女慕悦之辞,思君怀友之所托也。征夫离妇之怨,忠国忧时之所寄也。"(同上)

3."史志之书,有裨风教"。这是章学诚论及史志功能时所说的一句名言。他认为,"史志之书,有裨风教,原因传述忠孝节义,凛凛烈烈,有声有色,使百世而下,怯者勇生,贪者廉立。《史记》好侠,多写刺客畸流,犹足令人轻生增气,况天地间大节大义,纲常赖以扶持,世教赖以撑柱者乎?"(《文史通义》外篇二,《答甄秀才论修志第一书》)在这里,章学诚把史志看作"大节大义"、"纲常"、"世教""赖以撑柱"的基石。他还批评那种只对"景物流连"、"典故考订"津津乐道,而对忠节大事,只是廖廖数笔的书生之气。(同上)

(二)经世史家必具有"史德"。唐人刘知几曾言,"史有三长:才、学、识。世罕兼之,故史才少"。(《新唐书·刘知几传》)这就是说,史家要有才、学、识三方面的能力,方能成为良史。章学诚认为,刘知几的说法,"犹未足以尽其理也。夫刘氏以谓有学无识,如愚贾操金,不解贸化。推此说以证刘氏之指,不过欲于记诵之间,知所决择,以成文理耳。故曰:古人史取成家,退处士而进奸雄,排死节而饰主阀,亦曰一家之道然也。此犹文士之设,非史

识也。能具史识者，必知史德。德者何？谓著书者之心术也。夫秽史者所以自秽，谤书者所以自谤，素行为人所羞，文辞何足取重”。（《文史通义》内篇三，《史德》）

章学诚在刘知几的“才、学、识”思想的基础上，明确地提出“史德”，是他的一个重要理论贡献。他认为史家无高尚品德，就难以起到“裨风教”的作用。章学诚以屈原的《离骚》与司马迁的《史记》为例，指出它们所以成为“千古之至文”，与他们的高尚品德是密切相关的。提倡“史德”，批评“以学问射利，亦图声气进身”之风，有助于贯彻史学经世的实学思想。

章学诚还专门论及文德。章学诚的《文德论》与《史德论》是相辅相成的。他写道：

> 刘勰氏出，本陆机氏说而昌论文心。苏辙氏出，本韩愈氏说而昌论文气，可谓愈推而愈精矣。未见有论文德者，学者所宜深省也。夫子尝言“有德必有言”，又言“修辞立其诚”。孟子尝论“知言”、“养气”，本乎集义，韩子亦言，“仁义之途”，“《诗》《书》之源”，皆言德也。今云未见论文德者，以古人所言，皆兼本末，包内外，犹合道德文章而一之。（《文史通义》内篇三，《文德》）

“道德文章而一之”，就是要求经世史家皆备史德与文德。他要求史学家根据当时的历史条件，作出实事求事的评价，既不要苛求于前人，也不要溢美于古人。只有如实地反映历史的真实，才能或为信史、良史、令人信服。

（三）“六经皆史”，是章学诚的进步历史观。明人王守仁曾言：“以事言谓之史，以道言谓之经，事即道，道即事，《春秋》亦经，五经亦史。《易》是包羲之史，《书》是尧舜以下史，《礼》、《乐》是三代史，其事同，其道同”。（《传习录》）章学诚进一步阐发了“六经皆史”的思想，使经学研究起到经世致用的作用。他说：“六

经皆史，古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也”。“夫《春秋》乃周公之旧典，谓周礼之在鲁可也。《易》象亦称周礼，其为政教典章”，切于民用而非一己空言，自垂昭代而非相沿旧制，则又明矣。”（《文史通义》内篇一，《易教上》）“六经皆史”包含着“以史解经”与“以经论史”两方面内容。

（1）以史解经，还经学以历史真实面目。章学诚明确宣称：“古之所谓经，乃三代盛时典章法度见于政教行事之实，而非圣人有意作于文字，以传后世也。”（《文史通义》内篇一，《经解上》）其意谓六经就是先王政教典章。《易》为太卜所掌，《书》在外史，《诗》领大师，《礼》自宗伯，《乐》有司成，《春秋》各有国史。（《文史通义》内篇二，《原道中》）这些政典，原无尊称之意，只是后人把它作为载道之书与垂世之经。

这样，章学诚就无情地撕下了儒家奉为经典的面纱，恢复其注事、记史、记述典章与叙述人伦日用的真实面目。就把经学研究与当时的政事、政制、日用人伦相结合，不再是故弄玄虚，甚至“讬之诡异妖祥，谶纬术数，以愚天下”（《文史通义》内篇一，《易教上》）的虚文。“六经皆史”论，为史学经世思想提供了理论根据。

（2）以经论史，提高了史学地位。“六经皆史”，古代无经而有史，史先于经，经不过是史，从而提高了史学地位，打破了长期以来以经为甲，以史为乙的秩序，把史学驾于经学之上，至少与之并驾齐驱，为史学经世增添了光辉。

为了进一步使人们认识史学的重要性，章学诚认为，“整辑排比，谓之史纂；参与搜讨，谓之史考；皆非史学”。（《文史通义》内篇五，《浙东学术》）他以《春秋》作为史学之本，论证史学经世主张：

> 史学所以经世，固非空言著述也。且如六经，同出于孔

子，先儒以其功莫大于《春秋》，正以切合当时人事耳。后之言著述者，舍今而求古，舍人事而言性天，则吾不得而知矣。学者不知斯义，不足言史学也。（《文史通义》内篇五，《浙东学术》）

可见，章学诚所谓史学，既反对繁琐考证，言不及义，又反对空谈性天，而不及人事。看来，他所谓的史学，是真实地叙述历史事实，切合当代人事以经世，并能别具心裁，能成一家之言。在叙述方法上，“必详人之所略，异人之所同，重人之所轻，而忽人之所谨，绳墨之所不可得而拘，类例之所不可得而泥，而后微茫杪忽之际，有以独断于一心。”（《文史通义》内篇五，《答客问上》）这些都是章学诚史学的重要思想，可为后人借鉴。

第三十章　明清诸子学的复兴与发展

先秦时期百家争鸣中形成的诸子学，自汉代以来，那种云雷鼓震的景象便趋于沉寂，除个别诸子学思想断续有人研究外，多数诸子学则无人问津。明代中叶以来学风大变，随着实学思潮的兴盛，先秦诸子学随之呈现出复兴的趋势，士子多崇尚诸子学。这种对诸子学的研究，不是汉唐以来的继续，而是先秦诸子学在新的形势下的复兴和发展。因此，研究明清诸子学，便成为研究这一时期实学思想的一个重要内容。

值得指出的是，明清诸子学思想与先秦诸子学思想，它们之间既有联系也有区别。就其联系言，明清诸子学是从先秦诸子学而来；就其区别言，其性质与意义不完全相同，它们分属于各自不同的社会历史范畴。明清时期诸子学的复兴与发展，是明清的一些进步思想家，从明清社会现实需要出发，借鉴了先秦诸子学的某些精辟的命题与观点阐发而形成的，经历了一个否定与肯定的思维过程。明清诸子学思想，来源于先秦诸子学思想，又高于先秦诸子学思想。其所高之处，就在于它是依据明清现实需要出发的新思想，是实学思潮的一个有机组成部分。因此，研究明清实学思潮，绝不能忽视明清时期的诸子学；只有研究明清时期的诸子学，才能全面地认识明清时期的实学思想。

第一节　明清诸子学复兴的社会历史背景

社会思维的发展，有其自己的规律性。但是这种规律性，是受着社会条件的制约和决定的。明清诸子学的复兴与发展历程，就明显地说明了这一点。明清诸子学的兴起与发展，是明清时期社会历史发展的产物。"天崩地解"的社会历史变迁，必然引起社会意识形态领域的变化。明清时期诸子学的兴起与发展，就是这一时期社会意识发生变化的一个重要表现。

一、明清诸子学兴起的社会根源与思想根源。

宋明以来，中国古代封建社会已进入后期，特别是明中叶以来，这种晚期封建社会的特征更为明显。古代社会晚期的经济特征主要有两点，其一是土地集中；其二是新的生产力在母体中的存在与迅猛发展。在古代社会中，土地集中是社会的一个痼疾，这个痼疾在明代中叶以来严重的恶化。据史载，明代正统年间以来，土地大量兼并，庄田的发展，皇庄与王庄的不断扩大，使得社会上层官僚土地的占有均在千百顷以上，"富者田连阡陌，贫者身无立锥"的社会经济状况，已非个别现象，而成为全局性问题。据顾炎武记载："吴中之民，有田者什一，为人佃作者什九。"(《别本菰中随笔》卷2上)吴中如此，他乡亦然。土地集中，是中国古代社会引起社会动乱的主要根源，但这个问题在古代社会又无法根治。明代社会土地集中的严重程度又是空前的，因此陕北农民的起义，得到天下农民的响应，起义烽火便在各地燃起。在这种严重的社会矛盾的冲击下，引起了整个社会的动荡与不安，也引起了整个社会上层的分裂与意识领域的变化。这时，又由于手工业和商业的发展，在运河沿岸和江南水乡，出现了众多的集镇

贸易，手工作坊与商店遍布于这些市区，商人阶层的迅速扩大，雇佣工匠的出现，市民阶层的形成，市民意识的兴起，使得这一带地区充满活力和生机。这时，北方的秦晋与齐燕，虽不及江南江淮一带手工业的发展，但也具有一定的规模，南北呼应，出现了许多新的经济文化中心区，这些地区也出现了新的思想文化因素。面临着这样巨大的社会经济环境的变迁，统治者的统治思想不是顺应潮流，而是逆潮流而动。他们一面坚持专制社会基础的田制，一面继续奉行重本抑末的经济政策，派宦官为税使，到各地摧残新兴的手工业和商业，因此造成了在农民起义烽火风起云涌的同时，也激起了各地反监税、矿税的市民运动。经济上矛盾是社会领域矛盾的总根源，它直接影响了政治与意识形态的上层建筑的隐定。政治上的最鲜明的表现是社会改革思潮的出现，意识形态上的最根本的表现是掀起新的思维模式的探索，这样，作为中华文化最精萃的一部分的先秦诸子学思想资料，便成为这一新思维模式探索的重要依据。

明清思维的发展是这一时期社会历史发展的产物，并且深深扎根于这一时期的社会经济之中。很显然，明代中叶以来，由于社会经济的空前变化，它直接导致了意识形态的变化与发展。但是在当时，占统治地位的是理学思想，已经不适应这种新的变化中的社会了。兴起于宋代的理学，它以儒学为基础，吸取释道两家的思想资料，以义理之辨的思维方式，建立了古代最发达的思想体系，它适应于古代晚期社会的需要，并且在宋元明时期统治者的积极支持下，得到不断完善和发展，成为社会的统治思想。但是，理学发展到明代中叶，其思想精神缺乏开拓性，其思想内容缺乏实用性，其思想观点缺乏现实性。因此，明代一些进步的学者，讽喻理学是无用之学，将理学末流视为“腐儒”、“奴儒”，这是有道理的，他们有见于此，力图转换思维机制及观念形态，

酝酿创立新的思维方式，以便适应变化中的社会发展的需要。这些思想家有的在总结古学，完善理学，在全面审视和总结理学中，他们便开始从先秦诸子的思想中，借鉴有用的思想资料，用以作为重新论证理学的论据，继承和发展了理学的形式，补充和发挥了理学的内容，例如王夫之，便是这样的新的理学大儒。他们中也有的在总结包括理学在内的古学时，借鉴一切有用的思想资料，企图建立一个科学求实的思维方式，例如方以智的"质测"之学，便蕴藏了近代科学思维萌芽的模式。除了少数思想家依然坚持以理学为主的古学外，大多数思想家，其思想则是上述两种情况的融合，他们在总结批判和完善理学的基础上，进行着新的开拓。但是，明代中叶以来，无论持何种见解的学者，都在研究先秦诸子的思想。维护理学独占学坛的学者，他们研究子学的目的，是为继续深入地进行儒学遗教中的"辟异端"；完善理学的思想家，他们从子学思想中寻找补充和发展理学的资料；而企图创立新的思维模式的思想家，更是以"经子平列"为口号，主张在学派平等的学术环境下，创立新的思想体系。明清时期对诸子学的研究，就是在这样的学术思想氛 围中出现的，所以明代中叶的查继佐说，酷爱诸子学成为这时一种风尚是很自然的。由此可见，明清诸子学研究之风的兴起，是这一时期社会经济变迁的一种反映，更是这一时期思维轨迹发展趋势的一种表现，它的兴起与发展的深刻根源，是扎根于明清社会的经济变化发展之中。

明清诸子学的复兴，说明这时研究诸子学的意义发生了根本性变化。自汉代董仲舒提出"罢黜百家，独尊儒术"以后，对诸子学思想的研究虽受到了极大的压抑，但研究者还是有的。例如学界对古籍就有"经史子集"的概括，其中之"子"就包含着子书子学一类，史书有艺文类聚一门，其中就有子书著录一栏，说明对诸子学的研究依然存在。但是这种对诸子学的研究与明清时

期的研究大不相同。其一、研究的目的不相同。明清时期研究子学的目的主要有二：一是经世致用，学为实用的实学原则。汪中释六艺为六术，就是认为包括孔子之学的学术思想，都是在社会需要之中产生的，从而批判脱离实用的空疏无用之学，提倡研究子学中的"用世之学"。二是为了"开生面"。傅山认为只有"好学无常家"，才能开生面即进行思维方式的转换。王夫之从研究经学中提出"六经责我开生面"。治学的目的在于创新。而汉唐以来的诸子学研究者，他们研究的主要目的也有两个：一个是为了补充儒学、完善理学。隋代王通提出"三教可一"，他主张吸取释道两家的长处，补充儒学，发展儒学。宋代学者完成了这一学术任务，他们在儒学基础上，吸取了佛家与道家思想，创立了新儒学即理学。宋明以来的理学家对诸子学依然取这种态度。二是他们研究诸子学的目的，是为辟异端，批判与压抑异端邪说。薛瑄在《读书录》中曾讽喻一些儒者的辟异端，说他们不懂子学思想，不读子书，如何辟子学思想，如何辟得异端。薛瑄作为明代初期的理学家，其基本倾向是"恪守"程朱的思想，虽然他仍坚持辟子学、辟异端，但毕竟前进了一步。他认为"诸子百家皆有可取之言，但欲句句求实用，则有不通矣，故曰致远恐泥。"(《读书录》卷四)尽管他对诸子学的评价，说过一些公道话，但他的目的依然是读子书才能辟异端，了解子书的目的，是为了维护儒学的独尊。这与明清研究子学的目的是大不相同的。其二，研究的范围大小也是不相同的。汉唐以来，研究子学的范围很小，道家与兵家思想，历代都有研究者。近人魏源在《论老子》中说，"解老自韩非下千百家"。玄学、佛学和理学思想中，都曾吸取过道家老庄的思想。兵家中的《孙子兵法》和《尉缭子》在宋代曾被收入《武经七书》之中，受到重视，并广为流传，但对其它子书子学的研究却极为稀少。而明中叶以来，以明代的杨慎、清初的傅山以及乾嘉学

者为代表的诸子学研究者，对 先秦诸子学的研究则是全面的。例如墨家自汉代以来只有极个别的研究者，而明代以来，则是众多的人在研究。对墨家这样的在先秦时与儒家并称“显学”者如此，其它诸子的研究就不言而喻了。例如名家，明代宋濂读了《公孙龙子》一书后感叹说：“白马非马之喻，坚白同异之言，终不可解。后屡阅之，见其如捕龙蛇，奋迅腾蹇，益不可措手。甚哉！其辩也。”（《诸子辩》）宋濂作为明初一代大儒，竟然读不通一部薄薄的《公孙龙子》，困惑到“苟欲名实之正，亟火之”（同上）的地步，说明诸子之书及其思想，无人问津已很久了。《公孙龙子》是名家的著名著作尚且是如此，其它子书就可想而知了。这些事实说明，汉代以来研究诸子学的范围十分狭窄，而明代中叶以来对诸子学思想的研究十分广泛，乾嘉时期，全部子书都被校勘过。其三，研究子学的意义也是不相同的。诸子学思想的内涵，说到底它是古代社会历史的反映，它的进步意义就在于体现了古代社会上升时期的风貌，民主性和科学性的精神，以及积极进取的开创性哲学思维。历代学者无论从何种角度以及对那家学派的研究，都是在原有意义的范围之内的引伸或借鉴。但是明代中叶以来，对先秦诸子学的研究，却转换了审视的标准。他们从诸子学思想中借鉴、引伸和发挥，或从中得到启发，阐述自己的见解，或将原有命题的涵义加以更新，或改铸原有观点为适应新的需求的命题，或反其义而用之。总之，评注子书者甚多，但无一人没有超出诸子思想的原义。“复古即解放”，他们复兴诸子学的意义，就在于“执古御今”，立脚解决社会历史发展中出现的新问题。因此，明代中叶以来掀起的研究诸子学的思潮，是在新的意义上的诸子学复兴，它与此前对诸子学的研究，是根本不同的。

二、明清诸子学的发展及其主要内容。

明清诸子学研究的兴起与发展，始终是处于一个艰难的历

程。因为明清两王朝都实行文化专制主义，他们严禁对诸子学的研究，视为维护其统治的一个必不可少的政策，为此一再明令禁绝，违者从严惩处。尽管如此，诸子学的研究还在进行，诸子学的思想还是被探讨着。明清诸子学研究的发展，大致历经了三个阶段，即为明代万历年间以后时期，明清之际以及清代乾、嘉时期等。

首先，明代万历年间以后，拉开了明清诸子学复兴的序幕。从万历年间开始，明代学术的潮流，沿着明初以来儒释道三教平等说的余绪，以及明经致用的实学思想的影响，推进了思维的发展。对儒释道三家关系议论颇多，有的认为应以儒家思想为主，吸取或借鉴释道两家可用思想，用以补充和完善理学，以重振儒家盛世；有的则主张三家平列，含有否定儒家独尊的意思，这种观点在万历年以来，由释道两家发展为先秦诸子百家，发展为"经子平列"。还有，明中叶以来，由于理学末流依傍泥古，不求开拓，学问之事仅限空谈性命。此时有识之士认识到这种空疏无用的危险性，于是提出了"明经致用"说，主张治经要以有用为宗旨。这种务实的治学态度，虽然讲"致用"仍不离经，以儒家经典为求实用之资，有一定局限性，但毕竟含有实理与实用的意义。万历年以来，将这种观点发展为从先秦诸子学中寻求有用的观点，实学实用的态度更为明确了。晚明兴起的诸子学研究思潮，就是在这种思维发展轨迹中展开的。

杨慎与李贽是明中叶后研究诸子学的主要代表人物。杨慎对诸子学的研究，其范围十分广泛。据其《学谱》记载，他对诸子书的评点著作，即达 63 种之多，尽管"其中伪书杂陈臆拟别号，而又冒名编选，假托评人"的评点书存在，足以说明研究子书之盛了。李贽对杨慎十分推重，他也是一位认真研究诸子学思想的著名学者。他对道家、墨家和兵家作过专门的研究，著有《老子

解》、《庄子解》、《孙子参同》和《墨子批选》等诸子学研究的专著。杨慎和李贽等人的诸子学思想观点基本一致，主要有三点：一是他们都提倡实学精神，反对一切空疏无用之学。李贽说："凡言者，言乎其不得不言者也。"(《焚书》卷一《复宋太守》)杨慎说："学而无用，世之俗学以之。"(《太史杨升庵全集》卷75)他们研究诸子学，就是为了寻找用世之资。二是他们都主张人性自然，反旧礼教的压抑和儒学独尊的思想束缚，企图从诸子学思想中，吸取学术自由、个性解放的观点，用新的精神去理解和兼融子学思想，赋子学以新的蕴义。三是他们都具有殉道精神。理学家的"辟异端"，仅只是"辟"即口诛笔伐而已。明清之间两朝的统治者，对此即视为严重的政治问题，加以百般迫害，致使不少坚持"异端"思想的学者殉道而死，杨慎与李贽都是在这样的情况下，先后辞世的。

明清之间是诸子学研究发展的第二个阶段。生于晚明的查继佐在其《国寿录》中，概括此时的诸子学研究状况说："时风气酷尚诸子。"(见该书卷3)这个时期诸子学研究达于鼎盛时期，不但研究者众多，而且研究子学的著作也多。有些学者虽无子学研究的专著，但在其学术著作中融入了诸子的观点。在众多的诸子学研究者中，傅山研究诸子学的著述最多，方以智研究诸子学思想的意境最高。此外，王夫之、熊伯龙、唐甄与顾炎武等，对诸子学思想都有精彩的论述。

傅山研究诸子学的著作，其孙傅莲苏曾留下其祖父一纸著作目录单，其中列有的诸子学著作的书目有："《老子》、《庄子》、《管子》、《荀子》、《列子》、《墨子》、《鬼谷子》、《公孙龙子》诸子皆有注。"(此单现藏山西省文物局)其"注"有校注、批注和评注等形式，他的诸子学思想大都是在注语中阐发而来。傅山的诸子学著述，现存有《庄子批注》、《墨子大取篇释》、《公孙龙子批注》、

《荀子评注》、《荀子校改》，以及《老子庄子解》等，此外，在他的遗文中还有大量的先秦诸子零条评述。傅山对先秦诸子研究著作的数量与质量，处明清之际诸子学研究著作的前列。傅山对诸子学著作的研究，主要有两点内容：一是校注，属于考据训诂学范畴；二是在评注中阐述自己的见解，他的"经子平列"、"非圣人能王"、"质不可为"等观点，都是从评注诸子中迸发出来的。在这些观点中，陈述了他的反对专制、主张自由思想以及人性自然的思想，成为他的学术思想的重要的组成部分。

方以智的诸子学著作有《药地炮庄》、《诸子燔痏》等。侯外庐考证其诸子学著作说："据我们了解，尚有一些重要著作，如《鼎新》、《诸子燔痏》、《烹雪录》等，估计都不是片纸零笺，而是有较多内容的著作，迄今仍尚未发现，有些甚至可能已失传了。"(《方以智全书·前言》)方以智上述著作，至今尚未发现。他的诸子学著作虽然仅留一部《药地炮庄》，但他的诸子学思想，有些又是以文章体裁立论的，容纳在他所有的著作之中。就以《药地炮庄》内容而言，是对《庄子》一书评注成书的，但其中内容广泛，涉及到几乎全部诸子主要著作，论述也十分深刻。清代史家评论此书说："是编乃所作《庄子》解。"又说："盖有托而言，非庄子当如是解。"(《四库全书总目提要》卷 147)方以智的诸子学思想，就从这部仅存的诸子学著述看，他在评论庄子时，作了十分广泛精辟的阐述，其中主要的有两点：一是科学求实的"质测之学"，其论述虽属片言只语，也未成为系统，但他将"实"的内涵，从一般意义的理解，置于应用数学"核物"的高度，这无疑是近代科学思维方法的萌芽。在明清诸子学思想中如此论述者，他是第一人。二是他的反专制思想以及思想自由、人性解放的思想，同傅山的诸子学著述一样，在其尾批、眉批中阐发出来，而这些思想都反映了时代精神。

此外，在明清之间论诸子学者还有很多，且不乏高论。王夫之对老庄之学甚有研究，他著有《老子衍》、《庄子通》、《庄子解》等。王夫之赞赏方以智的"质测"之学，他对老庄之学的研究，其主要指导思想是以实理实用的实学原则，用以分析批判道家思想中的"空"。其主要观点有二：一是他要"暴其恃而见其瑕"（见《老子衍·自序》），就是要用实学原则，揭露与批判老子之学中虚空之"瑕"；二是他并未完全否定老庄，他认为其书可读，读之后可以"得无大疚愧"（《庄子通·序》），因为可以从中得到许多启发。与王夫之同时代的熊伯龙、唐甄等，虽无诸子学专著，但在其著作中阐述不少精彩的诸子学思想，子书已成为他们治学的依本。熊伯龙的《无何集》内容丰富，是一部含有科学思想的实学著作，他在批判有神论中，就借鉴了先秦诸子的观点，他对"天命"的见解，就是在墨子《非命》和荀子《天论》基础上形成的。他说："天命之说，墨家之醇也。"（《无何集》）赞赏墨子思想中的无神论因素。他的科学意识，来源于社会现实中自然科学技术，以及先秦诸子的思想资料。唐甄的《潜书》，是"仿周秦诸子"而成的著作。潘耒评说："尽发百家之书而读之，考古证今，求其成败得失之故，洞然心胸。"（《潜书·序》）唐甄治学以实用为目的，其思维方法以至文笔体裁风格等，都显然受了先秦诸子的影响。明清之间对诸子学的研究，是明清研究诸子学的一个最为发展的时期，其主要表现有三：一是研究诸子学者很多，成为学界的一种新风尚。是时的学者，推崇者在研究诸子学，反对者也在研究诸子学，研究诸子学的广泛程度是前所未有的。二是借鉴诸子学思想资料，企图建立新的学说。顾炎武说："当万历之末，士子好新说，以庄列百家之言窜入经义，甚者合佛老与吾儒为一，自谓千载绝学。"（《亭林文集》卷5《富平李君墓志铭》）他指出是时研究诸子百家盛况空前，不仅限于诸子学，而且对所有古学都在研究

之列，其目的就是创立“新说”，而且都自称是“千载”未有的新说，说明时风在创新方面的普遍性，表现了思维模式酝酿着新的转换。其中方以智的“质测之学”最具深刻意义。三是这个时期从诸子学研究中所阐发的思想，集中于民主性与科学性两个方面。民主性思想表现在反专制、主张人性自然，具有自由、平等、爱众等近代意识的蕴义。科学性方面，从实用性讲，重视技术、工商业以及经营管理等方面。而科学理论方面，则强调认识实理即事物之理的重要意义，含有科学求实的内涵。

乾嘉时期对诸子学的研究，是明清诸子学研究的深入发展时期。清代的乾隆、嘉庆年间，清王朝在思想文化方面实行专制主义，“文字狱”盛行。这样，乾嘉学者继承了以信实为根本的考据一面，而从诸子学中阐述思想自由。人性解放等则相对减弱，他们对诸子学的研究，主要表现在对子书的校勘注释、编辑佚书、辨别真伪等三个方面，对先秦诸子书进行了一次空前的全面整理，其中主要代表人物有汪中、毕沅、孙星衍、王先谦等，他们为整理包括子书在内的古籍，付出了毕生的精力。乾嘉学者对墨学十分重视。傅山在明清之际首开研究墨学之风，校勘注释了《墨子》一书，侯外庐说他对墨子的研究，开了汪中、毕沅研究此学的“先河”。汪中在乾嘉时期，首先研究墨学，他对《墨子》一书的校勘稿，以及《表微》一卷今已不传，但他的《墨子叙》及《后叙》影响颇大。毕沅的《墨子注》及孙诒让的《墨子闲诂》等，在学坛影响颇大。这种重视墨学的情况，大有回复先秦儒墨“显学”之势。编辑佚书是乾嘉诸子学中的一个重要组成部分。子书从汉唐以来涉猎者甚少，有些著作年久失修，再加战乱年代中遭受意外损失，因而都有一个辑佚的问题。《尸子》一书的辑佚堪称典范，此书史籍记载原有六万余言，宋以后仅存二万言，经孙星衍、汪继培在此基础上，集 30 余种古书中所引的原句，辑成现存的《尸

子》一书，其艰辛可想而知。此外，乾嘉学者，对包括子书在内的全部现存古籍，都进行了分辨真伪的研究工作。这些辨伪成果，虽然不一定完全正确，但提出论真伪的依据却是很有学术价值的。乾嘉学者根据了书作者所生活的历史条件，考察其立言的可信程度，这种在广泛整理古籍基础上研究子学的方法，含有近代科学方法论的蕴义，体现了在子学研究中的实学原则。同时他们将经史子集同等看待，都置于整理校勘之列，说明他们以平等态度对待经书与子书，为诸子学研究的进一步发展，提供了更为完备的条件。

明清诸子学研究的发展的三阶段，其表现形式是不相同的。明代中叶诸子学的兴起，是通过明初以来产生的"明经致用"思想而启动的。明清之间诸子学的发展，则是从论述"经子平等"而展开的。乾嘉诸子学时期，是以校勘诸子学的形式而出现的。这种对诸子学的研究形式虽不相同，但实质上却存在着三个共同的特点：一是总结性。他们都从总结古学的意义上研究诸子学。二是致用性。他们都立足社会现实提出的问题，从诸子学中探索解决的方略。三是创造性。他们提倡经子平等，反对独尊儒术，主张思想自由、人性解放，这些都预示着近代思维模式兴起的趋势，因而是十分重要的。

第二节　明清之际总结诸子学的实学思想

明清之际的诸子学，含有一种总结古学的思想倾向。总结古代学术思想，必然会对先秦子学思想进行总结，因为先秦子学思想是古代学术思想的一个重要组成部分。明清学者对诸子学的总结，大体上可分为前期与后期两个阶段。前期对诸子学倾向于

思想方面的总结，辅之以考据与整理，后期对诸子学的总结，则倾向于校勘、考据性整理，对于其思想方面的总结，则置于次要的位置。汉唐以来，对诸子学虽也曾有一定研究，但由于历史条件的限制，从来没有形成对诸子学的总结性研究，因为在那些历史过程中，儒学占着统治地位，对诸子学的研究，只能是片断的，而不可能总结和整理诸子学思想与全部子书。只有明清时期才具备了这样的条件，才具有了总结诸子学的可能性。

秦王朝统一中国后的"焚书坑儒"，使儒家学派的存在与发展，受到严重的限制。汉代以来，由于中央集权制的建立，需要一个统一的思想，以适应社会的要求，于是便出现了"罢黜百家，独尊儒术"的学术局面。从此，群星灿烂的诸子百家争鸣局面遂告结束。与之同时，儒家思想占着独尊地位，诸子学则受到百般排斥。明清诸子学的兴起与发展，并未从根本上改变这种局面，因为明清两王朝的统治者，尽管分属汉满两族，但对诸子学的态度是一致的，它们都曾明令禁绝，研究诸子学，依然受到很大的限制和压力。就是在这样困难的条件下，明清之际的学者，对诸子学则进行了艰辛的研究与批判总结，打破了长期以来儒学一家独占学坛的局面。

值得说明的是，汉代以来，虽然推行"罢黜百家"之策，诸子学虽被禁止，但子学还在，它并未遭到焚烧，使其彻底根绝。它并不像欧洲中世纪那样，将古希腊、古罗马的思想文化典籍禁绝，致使在那块土地上竟荡然无存，只有在地中海沿岸的其它地域中才流传了下来，文艺复兴时代才又重返故土，在"回到古希腊"的旗帜下，为创立欧洲近代思维方式发挥其作用。中国古代不是这样。中国古代没有出现如欧洲史学家所说的西方中世纪是文明的中断的局面，而是给诸子学的存在保留了一定的位置。既然子书存在，便会在一定范围内流传着。因此，汉代以来，子书还是

有人读的，子学还是有人在研究的，但是这种研究与明清时期的情况是大不相同的。

（一）诸子学研究的范围很小。兵家的著作受重视，《孙子兵法》在唐初传入日本，宋代神宗元丰年间设立了武学即军事学校，并从古代浩繁的兵书中，选编《孙子》为必读的七部兵书之首，其它的还有司马穰苴的《司马法》，尉缭的《尉缭子》，相传姜太公吕望的《六韬》、吴起的《吴子》，相传黄石公传授张良的《三略》，还有《唐太宗与李靖问对》等，是为所谓《武经七书》，其中多部是先秦春秋战国时期兵家的著作。可见，在汉代以后，兵家著作一直受到重视，并深深影响着古代注重务实的实学倾向。墨家在先秦与儒家齐名，并称为"显学"。但在汉代以后，治此学者无几。鲁胜在晋代曾治这门久以废弃的墨家之学。他曾著有《墨辩注》及《形名二篇》，但早已遗失。从战国到清代之间，除了唐代有过乐台《墨子注》三卷（郑樵《通志·艺文略》）的书名外，根本无人研究过《墨子》。鲁胜的研究，算是绝无仅有的著作。原书不传的原因，可能与封建政治仇视墨学有关。因为墨学中所持的同异是非之辩，以及所持的政治态度和科学态度，还有揭露抨击儒学缺陷诸方面，基本上是不符合封建统治者所需要，鲁胜论著或者正是基于这种情况被毁了的。因此，从春秋到明末的2000年，研究《墨子》的著述只有保存在《晋书·鲁胜传》中所附的几百字的《墨辩注叙》的残篇了。对于这种状况，侯外庐分析与评论说：

> 然在三百年前，援儒入释者有之，外儒内释者有之，但对于二氏之学以及杨墨异端，都认为与儒家相反，斥之辟之不遗余力，没有人敢于公然研究，自命为异端，以干犯儒林传统的攻击。（《中国早期启蒙思想史》，272页）

这段分析说明，诸子学的研究在明清时期都是如此，在此之前就可想而知了。

(二)汉代以来,研究诸子学的目的是为了完善儒学或道学。历代研究诸子学者,都摆脱不开正统的形式,吸收子学的某些观点,吸收释道的某些方法论,都是为了维护或完善正统的儒学或道学传统的地位,而绝非是为了诸子学的发展。汉代以来,道家老庄之学始终存在,老庄之书也始终被研究着,在魏晋时期,老庄之学十分活跃。何宴和王弼是玄学的创造人,他们对老子都有研究,玄学家都善谈老庄之学,但并非是"争鸣",而是以经解道、以五经化子学,可见他们研究子学的目的,是为经学的发展寻求出路的,说到底是为了完善经学的。

中古时期总结诸子学者有刘勰、柳宗元、叶适等人。刘勰在《诸子》篇中,对诸子之学的论述,既简要又精彩。如说:"庄周述道以翱翔","墨翟执俭确之教","尹文课名实之符","邹子养政于天文","申商刀锯以制理","鬼谷唇吻以策勋","尸佼兼总于杂术","列子有移山跨海之谈","淮南有倾天折地之说"等。他还说:

> 研夫孟荀所述,理懿而辞雅;管晏属篇,事核而言练;列御寇之书,气伟而采奇;邹子之说,心奢而辞壮;墨翟随巢,意显而语质;尸佼尉缭,术通而文纯;鹖冠绵绵,亟发深言;鬼谷眇眇,每环奥义;情辨以泽,文子擅其能;辞约而精,尹文得其要;慎到析密理之巧;韩非著博喻之富;吕氏鉴远而体周;淮南泛采而文丽;斯则得百氏之华采,而辞气文之大略也。(《文心雕龙》)

刘勰的这段论述,尽管只是片言只语,真乃绝妙之笔,在中古实属少见。傅山对于刘勰的《诸子》论很重视,他曾评论说:

> 心劳气坚,眼偏手辣。似无忌惮,而非无忌惮。以其言.济其事,不华不腐,不周不漏,中古之风也。难难。(《杂著录》)

傅山在这段评论中阐述了两点看法：一是他认为这是中古难得的议论。因为在中古治诸子学者不仅无几，而且多取怀疑态度，而刘勰能如此总结诸子学的长处与特点，是需要深厚的学识与坚毅的气度的。从而对其所论表示赞赏与肯定。二是他认为刘勰的诸子论，并非没有"忌惮"，就是说并非没有受到儒学传统的影响。刘勰在《诸子》论中，曾认为"诸子者，入道见志之书"。又言诸子学在"两汉以后，体势漫弱，虽明乎坦途，而类多依采，此远近之渐变也。嗟夫！身与时舛，志共道申，标心于万古之上，而送怀于千古之下，金石靡矣，声其销乎！"(《文心雕龙·诸子》)说明两汉以后研究诸子学者，只是一种"依采"，"渐变"，并未有实质性的进展。

(三)真正从实学意义上总结诸子学者，是在明清时期。其代表人物分二类：一类是李贽与傅山，另一类是戴震和汪中。他们从子学与子书的两个方面，对诸子学进行了认真的总结。

李贽论诸子学，力图恢复先秦诸子的本义。他研究诸子学有两个原则：一个是要忠实于历史，恢复其本来面目；一个是要从实用性出发，阐述他的用世的实学风旨。李贽很推崇墨子的勤俭致富的观点。他说：

> 勤俭致富，不敢安命。今观勤俭之家自见。(《墨子批选》卷2《批非命》)

他的重视财富的功利主义思想，是与摆脱中古神学的束缚相联系，并认为反对墨家节财薄葬之说是没有道理的。他认为荀子之学"通达而不迂，不晓当时何以独抑荀而扬孟也。"(《藏书》卷32《荀子传》)肯定荀子在学术史中的重要地位。李贽重兵家有用之学，他说："惜乎儒者不以(《孙武子兵法》)取士，以故弃置不读，遂判为两途，别为武经，右文而左武。""知兵之将，民之司命，国家安危之主。"(《孙子参同》)又说"《吴子》一书，吴起之言也。当

时用之魏则魏强，用之楚则楚伯”。（《墨子批选序》）说明学问之道，在乎有用，兵家是有用之学，应该给以研究。儒之后学不讲有用之学是错误的。他还指出，墨子、商鞅、申子、韩子等先秦诸子之学，不是诡术，也非无稽之谈，而是“皆有一定之学术，非苟苟者，各周于用，总足办事。”（《焚书》卷5《孔明为后主写申韩管子六韬》）傅山对诸子学的研究与总结，可以说是继承与发扬了李贽的传统，他对诸子学的研究，在明清时期中可以说是最突出的一个。对先秦诸子之书，几乎都曾批注与校改，而荀子的书就有评注与校改两部，这在研究子学史上是少见的。傅山总结诸子学是以实学致用为目的。他在其《家训》中说：“申商管韩之书，细读之，诚洗东汉、唐、宋以后之黏，一条好皂角也。”他认为申不害、管仲、商鞅和韩非等人的学术思想，是很有用途的，如皂角一样，能涤除污垢，解脱锢蔽，推进思维的发展。对于傅山时代诸子学研究的情况，侯外庐曾说：

> 清初大儒也有吸收释道方法论者如王夫之，有兼赞墨学者如顾炎武，但他们都摆脱不开正统思想的形式。惟傅山则不然，他大胆地提出了百家之学，对于六经与诸子无可轩轾地加以阐发或注释，首开近代子学研究的蹊径，这不能不说是17世纪中国思想界的一支异军。（《中国早期启蒙思想史》，第272页）

傅山在李贽研究诸子学思想的基础上，对先秦诸子学进行全面总结研究，他著的《诸子批注》虽佚散，残存的遗作也足以说明这一点。

乾嘉学者对先秦诸子学的研究，是继承明清之际诸子学研究的余绪而发展的。乾嘉学者对总结诸子学做了两个方面的贡献：一方面是复兴明清之际诸子学思想的研究，另一方面则是对先秦诸子之书进行全面的校勘辑录。前者研究者甚少，成果也不

显著，以汪中为代表。后者参加者甚伙，成果累累，是旷古以来所进行的一桩伟业。

汪中是一位博学之士，他于古学无所不通，尤精于子学思想的研究。王念孙说汪中对子学“无所不窥”。这个评誉是不为过的。汪中对先秦诸子学的研究，不袭前人成说，不屑时人讥诟，力求恢复历史的本来面貌，展现百家争鸣的真实局面。汪中研究学问，重在一个“实”字。他的这一个“实”字，含有两层蕴义；一是从历史的信实出发研究学问，就是将九流十派的学术观点，做出历史的理解，这种总结古学的方法论，含有近代方法的科学意义。追求历史的真实，是历史主义的基本特征，而历史主义则是近代研究者的一种基本方法。他对先秦诸子学的研究也是这样的。他认为，先秦诸子百家争鸣的出现，是社会发展中的历史产物，总结古学，总结诸子学，首先就应该阐明这一事实。他说：

> 周官失其职，而诸子之学以兴，各择一术，以明其学，莫不持之有故，言之成理。（《述学·吕氏春秋序》）

他认为先秦诸子百家兴起，是由于“周官失其职”而产生的。虽未从本质上揭示出原因，但说这是历史产物却是事实。他还认为诸子百家都“各择一术”，道家讲清净养生之术，兵家讲耕战攻守之道，农家讲农桑树艺之事，儒家讲六艺之学，其共同之处就是都讲有用的实学。汪中对先秦诸子中著名的人物都有总结性的评论：“九流之中，唯儒足与之（墨家）相抗，其余诸子皆非其比。”（《述学·墨子序》）儒墨并称显学，是诸子中最大的两个学派。他们两家的论争，是由于“操术不同”的原因引起的。他指出墨子的尚贤、尚同、非命、节葬、尊天、事鬼、兼爱、非攻，“此其救世，亦多术矣”，都是“救衰世之弊”的实用之学。汪中又指出，孔子的儒学讲的“六艺”，即礼乐射御书数六种技艺，是有用的六术，也是济世之实学。由于用世的主张不同，“儒墨对举”之势便出现了。汪

中还深论荀孟之学，认为儒学的真传是荀子，而非孟子。他说："六艺之传，赖以不绝者荀卿也。周公作之，孔子述之，荀卿子传之，其揆一也。"(《述学·荀卿子通论》)汪中无意贬孟轲而扬荀卿，他只是为恢复子学的真实面貌而发此论的。汪中对道家老庄的著作与思想也有深论。他在其《老子考异》中指出《道德经》成书是在孔子之后，《庄子》一书，"寓言十九"，其哲理是值得重视的，其寓言故事不必去刻求。汪中对先秦诸子学的总结，他依据历史主义方法论原则，发掘了先秦子学思想中有意义的思想资料，代表了乾嘉学派子学研究的最高水平，并以复兴子学的学术思想特色而载入史册。明清时期中国古代文化进入总结阶段，对古籍整理，成绩显赫。整理古籍进行了两个方面的工作：一是类书丛书的编纂，二是对古籍的校勘、辑佚辨伪。类书丛书的编纂，以《古今图书集成》和《四库全书》为代表作。《古今图书集成》是一部分类汇编各种材料以供检索之用的工具书。《四库全书》是继《古今图书集成》后的又一大型的古籍汇编，更具有"穷搜博采"之长，采用传统的经史子集四部分类法，将子部分为儒家、兵家、法家、农家、医家、天文、算术、术数、艺术、谱录、杂家、类书、小说家、释家、道家等14类。

乾嘉学者校勘与总结诸子学，可谓成绩斐然。清初兴起的好古之风，乾嘉以来得到长足发展，其中最重要的一个方面，就是对先秦诸子学的研究。先秦的诸子书，长期以来少有人问津。因此研究诸子学，必先诠释子书，做一番校勘注释工夫。清人对百余种子书，进行了全面清理总结，其目的就是为了读通子书。章学诚说：

> 部次流别，申明大道，叙列九流百家之学，使之绳贯珠联，无少缺逸，欲人即类求书，因书求学。(《校雠通义》卷1)

他还指出校勘基本二法：第一是互著。就是将两种以上的书，在

容易互相发明与文句混淆的地方，应该着重分辨，进行重复性互参互注，以贯通其辞义。第二是别裁。就是在一书之内，“得裁其篇章，补苴部次，别出门类，以辨著述源流。”(《校雠通义》卷1)清人总结整理子书最著名学者是俞樾、卢抱经和王石臞。俞樾私淑王石臞父子。卢抱经之《群书拾补》中所校为荀子、墨子、韩非子、老子、庄子、列子、吕氏春秋等。王石臞之《读书杂志》中所校为管子、晏子春秋、墨子、荀子、淮南内篇等。俞樾之《诸子平议》中所校为管子，晏子春秋、老子、墨子、荀子、列子、庄子、商子、韩非子等。他们在校勘子书中，荟萃成书，是乾嘉以来整理、总结子书中最有贡献的学者。章学诚对乾嘉学派总结包括子学在内的古学，曾有“功力有余而性情不足”之评。乾嘉学者中如汪中、戴震等，他们研治诸子学，能提出见解，治经学能阐发评论，多有精辟独到见解，做到了校勘注释与研究为一体。但乾嘉学者中多为“功夫有余而性情不足”，他们为校勘而校注，并非是通其文句而思其蕴义的。这一点与汪中同时代的章学诚已看得很清楚，他将此类人视为“今之俗儒”，并评论说：

> 盖逐于时趋，而慊以襞绩补苴为尽天地之能事也。幸而生后世也；如生秦火未毁之前，典籍具存，无事补辑，彼将无所用其学矣。(《文史通义·博约中》)

研治诸子学专注于子书文句，这是清王朝文化专政主义推行的直接恶果。尽管如此，乾嘉诸子学总结古学的功绩不可没，他们对子书校勘的学术价值，随着历史的向前推移，便愈受到学术界的重视，就说明了这一点。

第三节 “经子平列”的实学思想

从汉代直至明代中叶之间，在这漫长的年代中，经学思想由于适应于中古社会政治经济的需要，成为千年不变的统治思想。隋唐以来实行科举制，把五经四书变成通往仕途的必读经典，倍受重视，影响深远。在这个时期根本谈不上“经子平列”。因为“经子平列”就是要求经学与诸子学平等，实质上是一种反对儒术独尊的观点，并具有深刻的政治含义。

明清以来，由于社会政治经济发生重大变化，注重子学和其它学科的思想便迅速发展起来，经子平列、经子平等的观点被提出，就反映了古代学术思想在明代产生了一种新的发展趋势。这种发展趋势是随着明代社会的变化而出现的。

明代初期到中叶，经子平列的意识还未形成，但重视子学倾向却在增加，这种倾向性在宋濂、薛瑄、吴与弼等人的思想中都有反映。但这个时期的学者，基本思想依然是尊经贬子。他们为了明经致用，在其治经中，或援释、或引道、或借鉴于子书子学。他们认为不读子书，便不能得经学之长，通经致用。经学子学平列意识最早是以“三教平列”的形式出现的。李贽可以说是持此说的代表人物之一。他在《三教品》的序文中说：

> 三教圣人，顶天立地，不容异同明矣。故曰：“天下无二道，圣贤无二心。”……夫既谓之道，谓之心矣，则安有异哉！

李贽在这篇叙文中说明，三教既相同又相异。相同处就是“皆为穷究自己生死根因，探讨自家性命下落。”所以其道心即立教之根本是一致的。不同处就是他们“既是分为三人，安有同一面貌之理？”他们又都具有自己的特殊性。从而说明他的三教教旨大

同小异的见解，因此应该平等对待，一体平视。任何一教视它教为异教，并竭力排斥“异端”，都是毫无道理的。李贽的这个观点，在其《言善篇》(又名《三教妙述》)中也作了阐述。李贽的思想深受王守仁、王畿的影响。在王畿的思想中，就有很明确的三教平列的观点。他曾经说过：

良知者，性之灵，以天下万物为一体，范围三教之枢。(《王龙溪全集》卷17《三教堂记》)

王畿的三教平列，是建立在以儒入释道为基础的。他不排斥佛老，调和三教，与李贽的三教平列，则有一定的差别，从而说明了明代中叶以后理论思维的变迁。与李贽同时且为好友的焦竑，亦有明确的三教平列、经子平等的观点。他在为管志道的《墓志铭》中说：“平生锐意问学，竟将囊括三教，熔铸九流，以自成一家之言，其志伟矣。”(《澹园续集》14)这说明管志道与焦竑的观点完全一致。也说明在李贽时代，尽管儒学仍然是占有统治地位，但三教平列、经子平等的观点不是个别现象，已形成一个社会思潮，推动着实学的发展。

明清之际的傅山是第一个抛弃“三教平列”的形式，而公开主张“经子平等”。傅山思想深受李贽影响，傅山尊称他为“卓老”。傅山将经学与子学平等对待。他说：

经子之争亦末矣。只因儒者知六经之名，遂以为子不如经之尊，习见之鄙。……从孩提之语故喃喃孔子、孟子，不称为孔经孟经，而必曰孔子孟子者，可见有子而后有作经者也。岂不皆发一笑。(《霜红龛集》卷38《杂记》三)

傅山在这里说明，经子之间不存在正宗与异端之分，甚至认为先有子后有经，因此他认为尊经贬子的观点是一种庸俗之见。对此，他还通过训诂的方法论证说：

经本巠，一即天，巛则川。《说文》：“巠，水脉也。”而加工

焉，又分二为天地以贯之。子则一了而已，古子字作𡥈，巠子皆从巛者何也？巛即川者水也。巛则无不流行之理。训诂者以𡥈上之巛为髮形，亦浅矣。人，水也。子之从巛者，正谓得巛之一而为人也。与㪅之从巛者同文。（《霜红龛集》卷38《杂记》三）

这则对"经"与"子"两个字的训诂方面，虽有难洽之处，但其基本用意即辨明经与子两个字，在文字源渊上是相同的，没有鸿沟，而是同一的源流，用以说明经书、子书以及经学、子学，不存在尊贱高下之分，本来就是平列与平等的，表明他反对经书、儒学独占学坛的见解。傅山追求的经子平等，并非是其目的，"成一家之言"，创立新的观点、新的思维模式才是真正的目的。对此，方以智作了精彩的论述。方以智认为儒释道诸家之学，在思想内容和思维方式方面，都各有所长、各有所短，因此对其学全部肯定和全部否定，都是失当的。他主张弃掉门户之见，将诸家之学融汇贯通，会归于一，这才是正途。他以河流之分合为例，形象地说明这一点，提出一个"源分流一"说：

一山十凹，则十溪，则始源之多也无量数。渐流至麓而成溪，溪与溪合，出与别河合，渐合渐大，始与四渎合，然后入乎海，岂非源分而流一乎？（《东西均·源流》）

方以智认为学术派别的成立，多种学派的并立，犹如一座山中源流出众多江河一样，它们终归于一，都流向海洋。他又以一宅院落说明这一点，他说：

譬之大宅，然虽有堂奥楼阁之区分，其实，一宅也，门径相通，而通相为用者也。（见施闰章：《学余文集》卷9《无可大师六十序》）

在这里方以智将整个中国古代思想文化，视为一宅大庭院，将各学派视为其中的一个组成部分，它们是整体与部分的关系，相殊

而相通。这里不仅含有经子平等的概念，而且也含有社会意识形态整合的观念。方以智在这里虽然没有从社会存在决定社会意识的意义揭示这一问题，没有说明社会意识的各学派的学术观点都源于社会的经济基础，但就社会意识的情况而言，其说是有道理的，是符合历史实际的。

明清时期，无论是明王朝或是清王朝，对于提倡经子平等、三教平列的观点，都是不被允许的，都是要遭到禁止的。尽管如此，乾嘉学者在经子平等方面还是有所表现的。他们的观点，是以论经与论子两个方面表现出来的。在明末出现了"明经致用"的实学主张，由于理学末流趋于空谈心性一途，顾炎武沿着经世致用的治学方法，提出了务求本原之学，和治经复汉的主张，并"鄙俗学而求六经"。由此而形成了博稽经典、考据经学的朴学。潘耒为其师《日知录》所作的叙文中说，顾炎武治经"考据之精祥，文辞之博辩，叹服而称述焉，则非先生所以著此书之意也。"(《遂初堂集》卷6《日知录序》)他认为其师之学，绝非为考据而考据，是为"见诸施行"而治经史的。汪中为江藩的《国朝汉学师承记》之《跋》中说，顾炎武导之于前，乾嘉诸君子继之于后，汉学昌明，超轶前古，贯穿勃穴，靡不通擅，著述宏巍，于斯为盛，显于当代，千古一时，矫诬之学，震警嘻俗，举世沿习，罔识其非。汪中首先提到的是"阎百诗驳伪孔"之事。阎若璩经过20余载的潜心研究，著《古文尚书疏证》一书，他用考据的方法，证明东晋梅赜所献的《古文尚书》和孔安国《尚书传》出于伪作。稍后的惠栋又有《古文尚书考》，亦如是说。毛奇龄曾作《古文尚书冤词》，意在反驳，但不能夺。而梅书出于伪作，亦渐成定论。阎若璩与惠栋此举，在学术界颇有震动，由尊经到疑经并定为伪经，这对尊经的传统观念无疑是一个沉重的打击，具有解放思想的意义。尔后，姚际恒著《古今伪书考》，将儒家重要经典《易传》、《周礼》、

《大戴记》、《孝经》、《孔子家语》等列入全部伪作之中。汪中在《大学平义》中，对宋代理学家将《大学》列为四书之一，并奉为经典，则不以为然。他指出从《大学》一书的内容看，存在着许多疑问。他说：

> 《大学》其文平正无疵，与《坊记》、《表记》、《缁衣》伯仲，为七十子后学所记，于孔氏为支流余裔，师师相传，不言出自曾子。视《曾子问》、《曾子立事》诸篇，非其伦也。宋世禅宗盛行，士君子入之既深，遂以被诸孔子。（《述学·补遗》）

他认为宋儒由《小戴礼》所采出，傅会于孔门真传的《大学》，为的是用儒学掩盖其禅学思想，以"格物致知"会意"顿悟"心性，从而引禅入儒，独断其说。他们"被诸孔子"，更是没有道理的。他还说：

> 门人记孔子之言，必称"子曰"、"子言之"、"孔子曰"、"夫子之言曰"以显之。今《大学》，不著何人之言，以为孔子义，无所据。（《述学·补遗》）

汪中经过考察，对《大学》一书的真伪，深致怀疑。《尚书》是五经之一，《大学》是四书之一，《五经》、《四书》是宋明理学家最为推尊的经典，从阎若璩《古文尚书疏证》到汪中《大学评义》，表明将经学奉为神圣的观念，已经发生动摇。而子书子学的地位，得到了显著的提高。随之，孔子的地位也下落了。汪中说：

> 孔子，鲁之大夫也。而墨子，宋之大夫也。其位相埒，其年又相近，其操术不同，而立言务以求胜，此在诸子百家莫不如是。（《述学·墨子序》）

汪中认为先秦儒墨两家，并称"显学"。孔子之学，成于鲁，汪中亦称为"鲁之儒"。墨子之学，成于宋，故亦可以称为宋之墨了。此时他们各择一术以救世，由于所操之术不同，立言之义不一，并都有"务以求胜"之志，所以成儒墨之争。鲁之儒，宋之墨，楚之

道，三晋之法，都是这样的，“此在诸子百家莫不如是”。汪中以此说明，儒墨是平等的，鲁之儒也是百家之一，并无尊卑之分。经子平等的观点，在乾嘉诸子学中，汪中可谓是最力倡者。焦循和阮元是乾嘉学派最后的两位大师。他们对经子平等的论述，较汪中而言，便为之逊色了。尽管如此，在焦循思想中也有一定的议论。《论语》有言：“攻乎异端，斯害也已。”(《为政》)孔子把不同的意见都视为异端，主张采取攻击的办法。宋元明清以来，“异端”便被确解为诸子百家之书和释家之学，“辟异端”成为理学家的神圣职责。乾嘉学派中此类学者也大有人在。治子书而不批判子学者，便会受到攻击，被视为异端的同类。汪中治《墨子》，恢复儒墨并称显学的本来历史面目，为墨子辨千古之冤，竟被群起而攻之。其中翁方纲为最盛，他说：

> 有生员汪中者，则公然为《墨子》撰序，自言能治《墨子》，且敢言孟子之言“兼爱无父”为诬墨子，此则又名教之罪人，又无疑也。(《复初堂文集》卷15《书墨子》)

翁氏因汪中治墨子之学，公然给他定为“名教之罪人。”从中可见倡导经子平等远远超出学术思想研究的范围，说明主张经子平列的观点，在这时是十分不易的。就在此时，焦循重新解释了孔子“攻乎异端”的含义，反对“辟异端”的观点。他说：

> 盖异端者，名为一端，彼此互异，惟执持不能通其悖，悖则害矣。有以攻治之。即所谓攻异端也，斯害也已，所谓使不相悖也。(《论语补疏》卷上)

焦循训“攻”为“治”、为“错”、为“摩”，“攻乎异端”，即与不同的异端诸学，进行切磋凿磨，砥砺不同意见。“斯害也已”，即经过相互切磋之后，悖害之处，也就止绝了。他反对释“攻”为攻击，他说：“解攻字为距为辟，尚未精善，”“不作弹击之义”。(《论语补疏》卷上)他认为如果不这样，那就是“执一”，而执一不是善道，而是

"贼道"。他说：

> 各执一见，此以异己者为非，彼亦以异己者为非，而害成矣。（《论语补疏》卷上）

他反对"执一"的形而上学观点，主张"执其两端""以摩之而不异"的辩证观点。从而提"相观而善"即相互错摩而发展为善道，反对仇视异端的传统见解，虽含有一定调和折中的思想因素，但从是时学术境况评论，不失为有胆识的积极的思想。他的这番论述，是以一定重视子学思想作基础的。他说：

> 然则九流诸子，各有所长，屏而外之，何如择而取之，况其同为说经之言乎？（《论语通释》《释据》）

焦循的这些话，实质上是为破除一尊成见之言。他在论述诸子之学"各有所长"时，小心谨慎，酌言斟句，并"释据"即寻求可靠的证据。一是他紧依着"经"，为此，他不惜歪曲事实，说明诸子之学也都是"同为说经之言"，自我相悖，以寻求不成论据的论据。二是他引用班固论诸子之言："九家之说，蜂出并作，各引一端，崇其所善，""其言虽殊，辟犹水火，相灭而相生。"（《释据》）焦循对诸子之学取其所长，效法班固的"若能修六艺之术，而观此九家之言，舍短取长，则可以通万方之略矣"。引申的目的在于说九家之旨，富经书之义，但客观上并非都符合经典，从而表明他的对诸子学一定肯定的态度，具有思想解放的性质。他对经子平等的见解，其锐气不及汪中，其声音也是微弱者，尽管如此，说明是时诸子学研究还存在，但它已是处于衰沉之中。

与汪中同时代的章学诚，他没有专门研究子学的著作，但他在其它著述中，主张经子是平等的。他说：

> 六经皆史也。古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。（《文史通义·易教上》）

他以历史的眼光视六经为古代历史资料，这在当时来说，是一个

大胆的议论，也是符合历史实际的。他还说：

> 诸子之为书，其持之有故，而言之成理，必有得于道体之一端，而后乃能恣肆其说，以成一家之言也。（《文史通义·诗教上》）

他的这种学术史的观点，按着历史的实际，把诸子百家之学都平等对待，这与他的进步的历史观相联系的。他的学术著作，如《文史通义》等，都贯穿这种历史主义方法，提出了不少的创见。他与汪中一样，以实学精神研究学术史，因而给予先秦诸子学以符合实际的评价。这是应当肯定的。

第四节　具有理性思维的实学方法

在明清之际，由于社会经济发生了新的变化，思维方法也出现了异于传统思维方式的新观点。这些新观点，就其实质而言，是属于近代思维方法的萌芽思想。

明清之际思维方法上的新观点，是沿着古代实学思维发展而来。人类随着客观世界的不断变化，对客观存在的认识也在深化。明清之际的新的思维方法的萌芽思想，就是在这种情况下出现的。

一、新思维方法萌芽思想的产生

中国古代农业较为发展，从农业生产中得出的“实事求是”的实学思维方法，是一个不断深化的过程，在明清之际达到一个新高度，明清之际思维方法上的重大变化，就是这种实学思维新发展的一个具体表现。明清之际思维方法上的这种变化，就其社会基础，扎根于现实社会生产的新发展；就其思想渊源而言，其情况是不一的。徐光启的“象数之学”，主要是从中国古代的实学

科学而来；王夫之的“实理”观，主要是从儒学，理学的传统思想而来；方以智的“质测之学”，则是从子学儒学和自然科学而来。他们殊途而同归，这是历史所使然。

明清之际新思维方法的萌芽思想，含有近代思维方法的因素，因此它是要经过思想领域的论争而产生的。旧的思维方法是与旧的社会思想文化一致的，新的思维方法的产生，必然会受到它的排斥。明代中叶，被钦定的理学正统思想，在理学后儒空谈心性笼罩着天下，不准有不同的观点的产生与存在。“凡攻其说者，不加以罪，即焚其书”。(《野获编》卷25)尽管如此，一些进步的思想家如杨慎、李贽等，仍以不同形式进行了斗争，他们系统地从学术思想发展的源流，联系到现实社会，痛斥虚伪之学的不实与严重危害，提倡切合实际的实理实用的实学思想方法，杨慎说：

> 汉人说经，虽天亲父子不苟同也。今之学者吾惑之，摭拾宋人之绪言，不究古昔之妙论，尽扫百家而归之宋人，又尽扫宋人而归之朱子。(《升庵文集》卷71)

杨慎赞赏汉学家治学的实事求是的方法，反对宋学后儒空疏无用的思维方法，他们在思想上一味守旧，不求创新。“高者谈性命，祖宋人之语录；卑者习举业，抄宋人之策论”。(《文字之哀》)他还形容这些“盗儒”说：“一闻有言，议及宋人，弱者掩耳，强者攘臂”。(《与李元阳论转注书》)因此，他力倡博学，广开思路，要从程朱之学的锢蔽之中与陆王心学的虚浮之下解脱出来。同时，他还提出了实学原则，说：

> 今之学者，循声吠影。使实学不明于千载，而虚谈大误于后人也。(《升庵文集》卷45，《尖子与点》)

他力图用实学思想方法，改变理学空谈的学风。他还感慨地说：“凭虚者易高，而摭实者反下；翼飞者腾举，而特立者蔑闻，是可

慨也”。(同上,《鸢飞鱼跃》)杨慎异道而行,他博览群书,不拘一家之言,广求有用之学,主张学必致于事,言必切于用。他在评论子学中,集中于一点,就是将他的观点建立在实学思维方法基础上。他在诸子评中,尤重庄子学,评论庄子“愤世”时说:“诗礼发冢,谈性理而钓名者以之。其流莫盛于宋之晚世,今犹未殄。使一世之人,吞声而暗服之,然非心服也”。(《升庵文集》卷46)他决心效法庄子“愤世”的精神,置名利于度外,起而抗之,并以实学思想方法与之争衡,企图打破这种禁锢新思维的形而上学思想。杨慎的思想,在当时社会上产生了巨大的影响,李贽以及后起的傅山等人都很推崇他,如李贽说:

> 余是以窃附景仰之私,欲考其生卒始末,履历之详,如昔人所谓年谱者,时时置几案间,俨然如游其门,蹑而从之。……况复有矮子者,从风吠声,以先生但可谓之博学之人焉,尤可笑矣!(《焚书》卷5,《杨升庵集》)

李贽以杨慎的新思想为旗帜,提出“童心说”,提倡理性实学思维方法。杨慎同李贽等先后揭开了明清之际思维方法上的创新活动。

二、理性思维的实学思想方法

实学思想方法的内涵,随着社会的发展,不断地得以充实。在明清之际理性思维的实学方法,在一些进步的思想家中普遍存在。著名学者李贽开风气之先,傅山、王夫之等人紧随其后,乾嘉学者则广泛地把它应用于对诸子书的考据方法之中。

是非、名实之辨,是明清之际诸子学的重要内容。杨慎提出不以朱熹的是非为是非,李贽发展了这一观点,他说:

> 夫是非之争也,如岁时然,昼夜更迭,不相一也。昨日是而今日非矣,今日非而后日又是矣。(《藏书·世纪列传总目前论》)

李贽认为是非"无定质",亦"无定论"。因为客观实际处于运动变化之中,判定是非,应以客观实际情况而定,不能以一代而定论,一时而定质。因此,他反对"咸以孔子之是非为是非"。他反问道:在千古以前,孔子尚未出世,那时以何为是非呢?李贽这里判定是非的标准是据实而定,犹如"昼夜更迭"一样,其是非因时而异,它们"不相一也"。这里的"实"即客观实际,具有空间和时间的属性,是变化发展中的实际。他认为判定是非,就是要有这个理性思维的方法。这如依病施方一样,"药医假病,方难定执,是岂遽以为万世之至论乎?"(《童心说》)可见,他的理性思维是与实学融为一体的。

李贽的观点对傅山影响甚大。傅山在是非问题上,亦有同论。他说:

> 看古人行事,有全是底,有全非底;有先是后非底,有先非后是底;有似是而非、似非而是底;至十百是中之一非,十百非中之一是。了然于前,我取其是而去其非。其中更有执拗之君子,恶其人,即其人之是,亦硬指为非;喜承顺之君子,爱其人,即其人之非,亦私泥为是。千变万状,不胜辨别。但使我之心不受私弊,光明洞达,随时随事,触着便了,原不待讨论而得。(《霜红龛集》卷36)

傅山认为判定是非的要素有二:一是主观上不要有"私弊",也就是要具有如李贽的"绝假纯真"的真心;二是客观上要"随时随事",认真认识变化中的客体本质。只要这两个方面的实"触着便了",即可得出明确的结论。对此,王夫之亦有精辟的论述,他说:

> 今日之日月,非用昨日之明也;今岁之寒暑,非用昔岁之气也。明用昨日,则如镫如镜,而有息有昏。气用昨岁,则如汤中之热,沟浍之水,而渐衰渐泯。而非然也。是以知其富有者,惟其日新,斯日月贞明而寒暑恒盛也。(《周易外传

·系辞下传》)

他认为客观事物是不断变化,不断更迭,不断推陈出新。正因为这样,才有"富有"的实有。傅山引用子夏所言"日知其所亡",得出了"日知其所生"的结论。傅山曾说:

> 状变,谓形质异也,而实无别而为异者也。草木本一物,而地遂所在不同,此随地而化也,虽化而实仍为一物。(《荀子校改》)

他指出事物的状变,就是事物的数量变化。这种变化不是质变,而是量变。他还说:

> 诸器以量受度数举而名之者,惟成之则是,败之则非。若非以量数举而名之者,即败之变是也。(《墨子大取篇释)》

他认为发展中的具体事物,其具体形态是一定数量决定着,在定量之内,则为此物,定量之外,则为别物。若以用途为准,符合一定要求,是为此物,反之,则为别物。就树木来说,桃木、杨木就是桃木、杨木,若"谓其木之有用,而木之不因其为桃与杨也"。(《墨子大取篇释》)

乾嘉诸子学,其理性思维的实学思想方法,表现在他们对古籍辨别真伪之中。在辨别《管子》时指出:此书内有毛嫱、西施两个美女,这是不符合历史顺序的。还有,书中有斥"兼爱"、驳"寝兵"之说,这是墨翟、宋钘以后不会发生的问题,由此断言,《管子》一书,不是春秋初年管仲所作,至少有一部分篇章为后人窜乱混入所致。又如《商君书》中记有长平之役一事,而这是商鞅绝对看不到的事。在辩伪中,或全书为伪书、或部分为伪书。顾炎武论及这种考证的具体方法说,证一事必列"本证"和"旁证"。梁启超对顾炎武的这种考证方法评论说:"此所用者,皆近世之科学的研究法。乾嘉以还,学者固所共习,在当时则顾炎武所自创也。"(《清代学术概论》4)

三、“质测之学”的实学思想方法

“质测之学”是方以智在《药地炮庄》及《东西均》中提出的。《药地炮庄》一书，是方以智对《庄子》评注性著作，其内容十分广泛。可以说，既代表了方以智的基本思想，又代表了他对先秦诸子的看法。其中最重要的一点，就是他的“质测之学”的实学思想方法。他在对《知北游》的一则眉批中说：

> 末世之不为实学，而口口“至言去言”、“至为去为”者，其去卖粞者何？愚者日鳖。（《药地炮庄》卷 6）

庄子的原意是说，即使合乎道的话也不去说，即使合乎道的事也不为，这样便可以避免与客观发生任何矛盾，而安然自得。方以智则不同意这个观点，他认为应该与此相反，合乎道的话就是要说，合乎道的事就是要为，“若不多方尽夺之，安能放下而自觉乎！”（同上）尤其在“末世”就更应该如此。在这段话中表示出他认为“末世”中更应注重实学的思想，含有深刻的历史使命感。

在方以智的实学思想中，含有实用与实理两层意思。他以庄子学的内容说明其学是有用之学：

> 庄子苦心救世，而放胆于为文，比用兵焉，六经堂堂之阵，掩旗鼓而袭之，入帐斩将，慑一军而不敢哗，何等雄杰！世目以为荒唐，又目以为达生，是真不善谈庄子者。（《药地炮庄》卷 4）

他认为庄子的思想给人以启迪，他的思想自由和人性解放的观点，远远超过六经的内容，并推崇他为“雄杰”。同时他还指出“庄子不能治事，而大言讥世，惠子故意吓之，何为不可？”（《药地炮庄》）他认为惠子与庄子相比，庄子是逊色的。方以智对惠施的思想与作为，在这部著作中多次给予颂扬。

方以智对实理的论述最为精彩。他在对先秦子学的评注中说：

儒墨杨秉惠五者，各执一偏，自以为道尽于是，然其言论机锋所触，亦有赖以发明道妙者。犹郢人听斫，足以成匠石之功。(《药地炮庄》卷 7)

方以智指出包括儒墨在内先秦诸子，都自以为"道尽于是"，其实都"各执一偏"，对于他们的思想，都需要"发明道妙"即发挥其精华的方面。但做到这一点是很难的，应像"郢人听斫"一样的真功夫。他还进而指出，只有以实学方法，才能解决这一问题。为此，他提出应该研究一些自然科学技术方面的学问，"如槽丸顺逆之论，影瘦光肥之论，实天地以来所未闻"(《药地炮庄》卷 9)的学问，即有关机械学、力学和光学方面的科学理论与技术。他也很重视徐光启提出的"象数之学。"他说：

数为藏本末之端几，而数中之度，乃统本末之适节也，道之龠也。(《药地炮庄》卷 9)

徐光启的"象数之学"也称"度数之学"。徐光启在"度数之学"中提出，要将数学原则应用到实验科学中去，用以发现自然界的客观法则，是谓由"数"达"理"，这个理自然是实理。方以智在这段话中说明"度数"是"藏本末之端几"，"统本末之通节"，可谓由"数"通与藏物，也由"数"而达于"道"，因为数是"道之龠"，是道的关键。没有数，道是解不开的。因为客观事物"征其端几，不离象数"(《象数理气征几论》)的，所以他所言之道，自然就是实道了。

徐光启是由自然科学研究中提出"象数之学"，方以智是从实学实理研究中提出"质测之学"。他进而提出"通几"这个范畴。他说：

以质测通几，统类发凡，确则确矣。(《药地炮庄》卷 3)

他称研究自然科学与应用科学为"质测"，他称研究哲学为"通几"。他在《物理小识》的《自序》中，对这两个范畴的内涵作了规

定：作为哲学意义的通几，含有“以费知隐，重玄一实”的命义。就是说通几可以从具体事物出发，求得事物之理。玄之又玄的道理，是从实际事物中得来的。质测指研究宇宙万物，“类其性情”，“推其常变”，“物有其故，实考究之。”这显然是研究具体事物的应用科学。他还对两者的关系作了论述，一方面“质测即藏通几。”(《物理小识》)即哲学藏于具体科学之中，“通而通其质”(《通雅》卷首之三)，通几是通于质测的，哲学是言物之至理，就是由于它同具体科学是相通的。另方面“通几护质测之穷”。(《语录》)即“考测天地之家、象数、律历、声音、医药之说，皆质之通者也，皆物理也”。(《通雅》卷首之三)说明两者之间密不可分。因此，他指出“质测通几，统类发凡”，即可认识到客观事物的实理和至理，而且是千真万确的实理与至理。

方以智的“质测通几”之说，是从古今中外之学中概括出来的。从今方面说，他与徐光启“象数之学”显然存在着联系。从外方面说，当时西学曾一度东传，他曾说：“万历年间，远西学入，详于质测而拙于言通几。然智士推之，彼之质测，犹未备也”。(《物理小识·自序》)尽管西学有“拙”与“未备”的缺陷，对方以智之学还是有启迪的。从古方说，他几乎参阅所有这方面的有关论述。对其直接有影响的有二，一是《周易》，二是在《庄子》一书中有关惠子的思想部分。方以智很赞赏惠施的“历物”说，以及惠施与黄缭讨论的议题。他说：

> “历物”皆以大小、长短、虚实互换，而显其通道为一耳。(《药地炮庄》卷 9)

> 公孙龙翻名实以破人，惠施不执此也，正欲穷大理耳！观黄缭问天地所以不坠不陷，风雨雷霆之故，此似商高之周髀与太西之质，核物穷理，毫不分凿空者也。岂畏数逃玄，窃冒总者所能答乎？又岂循常守墙局咫尺者所能道乎？(同

上）

他认为惠施所讲的理有二：一是“核物穷理”之理。此理可以通过定量、定性、度数的质测，用以确定具体事物的质与量。这个理是实的，不是空的，如商高算术的得数、如太西的质一样。二是“大理”是高层次的实理，即万物一体之理。这个理与理学之理看起来似乎一致，都具有抽象的理论与逻辑思维的性质，但却存在根本区别，即一个是实理，一个是空理。他认为惠施的实理，不“畏数逃玄”，也非在“凿空”。而理学之理，除了“玄”之外，却在“畏数”，“凿空”了。因此他指出“扫质测而冒举通几”是十分错误的，而“儒者多半不问，故秩序变化之原不能灼然。”方以智用质测之学的实理，揭示理学之空理，是明清诸子学思想中最深刻的观点之一。他的质测之学的思维方法，将实学提到一个新的高度。王夫之对方以智的这个观点，也表示赞赏，他说：

> 密翁与其公子为“质测之学”，诚学思兼致之实功。盖格物者即物以穷理，惟质测为得之。（《搔首问》）

方以智字密之，故王夫之尊称为“密翁”。方以智的儿子方中道，曾作《物理小识编录缘起》等书，随其父治质测之学。王夫之在称赞方以智之学中，曾以理学中格物穷理理解“质测”之义，王夫之曾有“明体致用”的命题，他认为理之含义有二：一是事物的法则或规律，二是事物的结构形式。同时认为“明体”的目的是为了致用。这些见解与方以智实理实用的意义是相通的。此外，他在《庄子通序》中评论说：“庄子以意智测物，而不穷物理”。这个中肯的评语，与方以智对庄子之学的看法，也是一致的。

四、乾嘉诸子学的实学思想方法

乾嘉学者，在校勘考据古籍中，形成了一种从历史发展角度分析先秦子书的方法，含有近代思维方法的蕴义。汪中就是根据春秋战国时期的社会历史条件，用以分析先秦诸子百家争鸣的。

他说：

> 周官失其职，而诸子之学以兴。……及比而同之，则仁之与义；敬之以和，犹水火之相反也。最后《吕氏春秋》出，则诸子之学皆有之。（《述学·吕氏春秋》）

汪中指出，西周时学在官府，东周以来，学下民间，诸子学就是在这样历史条件下兴起的。诸子学兴起后，百家争鸣中有和有同，这种发展趋势，必然会不断相近起来。他认为《吕氏春秋》一书的出现，就意味着这种趋于一统的形势。他还指出先秦诸子九流十派，虽然各立学派，但都在研究有用之术。孔子创立的儒家六艺之说，墨家也是个很有影响的学派，正因为如此，它与儒家学派并称"显学"，这是历史的本来面目。至于这两派之间存在着论争，那在当时也是正常情况，他说："此在诸子百家，莫不如是。故墨子诬孔子，犹老子之绌儒学也，归于不相谋而已"。（《述学·墨子序》）因为"不相谋"就一直压制墨家学派，这是不符合历史实际，也是不平等的，至于歪曲与诬陷，就更不应该了。汪中推崇墨学，赞扬它是一个"质实而自重"的学派。他还说：

> 墨者之学而原其始曰：不侈于后世，不靡于万物，不晖于数度，以绳墨自矫而备世之急。古之道术有在于是者，可谓知言矣。（《墨子序》）

他对于包括后期墨者在内的墨家思想，给予了积极的肯定。他对墨家学术思想给以"质实"的评论，着重于墨家思想中的古代自然科学知识，因为他自己很重视"度数"之道，曾论说："实数可稽也，度数不可执也"。（《述学·三九上》）讨论度数与实数的内涵及其关系。

明清之际诸子学的兴起与发展，深化了实学思想的内涵，促进了实学思维方法的形成。在杨慎，李贽时期，他们主张的实学内涵是汉学信实之义，杨慎认为"汉人说经，虽天亲父子不苟

同”，今人则不然。可见杨慎的实学取法于宋人以前的汉学。固然汉学与宋学之争是属于儒学内部两个派别的分岐，但杨慎所倡导的汉学，是借鉴汉学治经史的信实方法，并借鉴子学中有用思想，开展对理学的全面评议，以排除后儒的无用之学，带来了学风的转变，同时，重张汉学，导致乾嘉学派考据学的昌盛，促进了思想文化的深入发展。

方以智“质测通几”之学的提出，将实学推进到一个新阶段。徐光启提出“度数之学”，将实学与数学联系在一起，使“实学”之“实”有了科学的确切内涵。徐光启的思想是从中国古代科学技术思想中总结而来。方以智实学思想除具“度数之学”的品格外，还提出了“通几护质测”，“质测藏通几”，不仅认为实学是以自然科学应用科学为内容，而且受哲学思想的指导。从而展现出一个具有近代科学思维方法的萌芽思想。方以智的这一观点，除 依据现实的资料外，一个重要来源，是在他评《庄子》的《药地炮庄》一书中阐发的，是惠施、公孙龙和黄缭等人的思想给予他重要的启迪。同时，王夫之虽然赞同方以智的“质测之学”，但他的实学思维是从总结与批判理学思想而来。他们对实学思想内涵的充实与发展，可谓殊途而同归，共同推进了实学思想的发展。

乾嘉考据学的实学思想，是通过对诸子书的校勘、辑佚和辨别真伪中表现出来的。他们整理子书依据的是信实的历史主义的方法，这种思想方法直接来源於明清的杨慎、顾炎武等人。但是，由於他们深受“质测之学”的影响，已由注重老庄转向荀墨，但终未在“质测之学”中增添新的内容。尽管如此，他们的思想方法源于汉学而高于汉学，在考据中应用的是历史分析方法，在论证中也含有实验科学的方法。汪中的“用世之学”，还含有一些实用主义的思想因素。

综观明清时期的诸子学思想，他们在实学思想的启动下，企

图转换思维机制，创立新的思维方法。明末诸子学思想中，含有历史主义倾向；明清之间诸子学思考中，含有自然哲学的蕴义；乾嘉诸子学思想中，除上述两者外，还含有实用主义萌芽思想。他们均以实学思想为宗旨，在不同历史阶段的诸子学研究中显示风采，各领风骚，丰富与发展了明清时期实学思想的内容，成为明清实学的一个重要组成部分。

第三十一章　考据实学的兴起与发展

自明代中叶，以杨慎为代表的实学家倡导复兴汉学以来，历经明清300余年，直至清代乾嘉时期，终于汇成“人人许、郑，家家贾、马”的汉学大潮。这是明清实学思潮的重要分支。这批考据实学家学识渊博，敢于批判怀疑、锐意开拓的首创精神，经世致用的学风，主实证、重实测的严谨态度，融合古今中外的博大胸襟，归纳与分析相结合的理性思维，都鲜明地体现了实学思潮在经学领域的时代特色，为明清实学思潮的发展，增添了生机与活力。他们在中国实学思潮史上的贡献是不可磨灭的。

第一节　考据实学的兴起及其理论先驱者

一、经学史上的“汉学”与“宋学”之争

经学是我国封建社会中以解释、阐述、研究儒家经典为主要内容的官方学术。所谓“汉学”与“宋学”，则是经学史上两种不同的学派和学风。自汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”以后，《易》、《诗》、《书》、《礼》、《春秋》、《论语》等几部传世典籍，在2000年间一直具有理论上和学术上的权威地位，受到历代帝王的推崇和表彰。于是，经书的研究和讲解便形成一种专门的学问——经

学。经学为适应不同时期的历史条件和政治需要，不断地改变自己的形式，出现了西汉时期谶讳神学化的经学（今文经学）、魏晋时期玄学化的经学、宋明时期理学化的经学等等。这些经学派别以解经的形式发扬古圣先贤的“微言大义”、“六经为我注脚”，被称为“显幽阐微”。这些派别因其方法论的特征，可称为义理之学。由于神学、玄学、理学的经学义理，往往出自臆造和杜撰，并非经书蕴涵的本义，这就引起另一部分经学家的不满和反对，他们强调对经书的研究，应以本义为准，反对师心自用，穿凿附会，于是便兴起了经学的训诂——考据之学。他们注重于研究音读训诂，考证名物制度，以纠正和补救义理之学的空疏和穿凿。东汉的笺注（古文经学）、隋唐的“正义”，清代的考据，便是这一学派的代表。这两种学派都宣称自己是儒家学说的正统和嫡传，但其学风和治学方法却大相径庭，“汉人解经，注重名物训诂；宋人解经，专讲义理。这两派截然不同。”（梁启超：《儒家哲学》）这“截然不同”的两派，相互指责，义理学被抨击为穿凿空疏；考据学被讥讽为琐碎无用。这两种学派与学风的矛盾和斗争，在中国历史上，从未断过，而在清代则达到了登峰造极的地步。所谓汉学，并不是泛指两汉经学的统称，只是在考字义、辨名物、正音读、通训诂并祖述汉儒笺注而与“宋学”对立的意义上而加以使用的。“宋学”也并不是指两宋全部经学，仅指程朱陆王专讲义理而以“理学”解经的经学，实质上，是经学史上义理派集大成者。“汉学”与“宋学”远远超出断代经学的范围，已成为经学史上两种对立学派和学风的专称。它们之间的争辩，既有世界观上的差异，亦有方法论上的对立。纪昀把“汉学”和“宋学”的区别，作如下比较：“汉儒重师传，渊源有自；宋儒尚心悟，研索易深。汉儒过于信传，宋儒勇于改经。计其得失，亦复相当。汉儒之学，非读书稽古，不能下一语；宋儒之学，则人人皆可以空谈。诚有不尽厌人心者。”

(引自陈廷杰著:《经学概论》)这是说"汉学"长于训诂,立论有据,学风朴实,但注重师传宗法,祖述旧典,缺乏创新;"宋学"锐意开拓,不拘古经,拓展思维,但想象杜撰,牵强附会,必然导致"人人皆可以空谈"的浮华学风。皮锡瑞也深刻地揭示了宋学的这一弊端,他说:"宋人不信注疏,驯至疑经;疑经不已,遂至改经、删经,移易经义以就己说"(《经学历史》)这种疑经、改经、删经、补经的学风,在宋初固然有解放思想、摆脱章句训诂繁琐学风的积极作用,但"移易经义以就己说"的学风一味泛滥,必然出现游谈无根的浅薄作风,对后世产生恶劣影响,"宋、元、明说经之书,若此者多,而实宋人为之俑始。"(皮锡瑞:《经学历史》)由于这两种学风各有得失,当其一占主导地位的学风发展到极点,其弊端滋生蔓延,走入穷途暮路之时,另一学风必然应运而生,救偏补弊,取而代之。经学史上"义理学"和"考据学"的交替出现,"汉学"和"宋学"的互争雌雄,不是简单的"风气循环",而是有其深刻的思想渊源和鲜明的时代特色。

二、考据实学兴起的思想渊源与社会契机

目前,对于考据实学继宋明理学之后而兴起的起点,学者们尚有不同的看法。清代著名学者汪中认为:"国朝诸儒崛起,接二千年沉沦之绪……亭林始开其端;河洛图书,至胡氏而绌;中西推步,至梅氏而精;力攻古文者,阎氏也;专治汉易者,惠氏也;及东原出而集大成者焉。"(江藩:《汉学师承记》卷七)汪中把顾炎武作为清代考据实学的发起人,赞扬他"接二千年沉沦之绪",是"汉学"复兴的造始者。梁启超亦持大致相同的观点,他对清代汉学作了如下分期:一、启蒙期;二、全盛期;三、蜕变期。启蒙期约当顺治、康熙、雍正三朝(公元)17 世纪中叶到 18 世纪中叶)。这时期,各派崛起,大师辈出,虽主张与业绩各自不同,但反抗和修正明末的"王学",而群趋于质朴一途,则完全一致。全盛期约当

乾隆、嘉庆二朝(公元18世纪中叶到19世纪上半期),这时期以顾炎武为开山祖的一派特别发展而成为正统派。这派研究的范围以经典为中心而旁及于列史、诸子、群书、历算、音律、舆地各方面;研究的方法以考证为特长。蜕变期约当道光、咸丰、同治、光绪四朝(公元19世纪上半期到20世纪初)。这时期,"由经典研究的后汉古文学蜕变而为前汉今文学,由名物训诂的考订转变为微言大义的发挥,由经生笺注的演绎转变为孔、孟理想的追寻"。(转引自《周予同经学史论著选集》、《汉学与宋学》)。汪中、梁启超对清代考据实学发展的分期,堪称为清代学术思想研究的代表观点。但他把清代考据学的第一时期(启蒙期)或复兴期,划在顺、康、雍三朝,把明清之际的著名学者顾炎武列为清代考据学的鼻祖,则为一部分学者所反对。这部分学者认为,明清考据实学的复兴,应追溯到明代中叶,即明代弘治、嘉靖年间。朱希祖就明确指出:"窃谓清代考据学,其渊源实在于明弘治、嘉靖年间前后七子文章复古。当李梦阳、何景明辈之昌言复古也,规模秦汉,使学者无读唐以后书;非是,则诋为宋学,高攀龙、王世贞辈继之,其风弥盛。然欲作秦、汉之文,必先能读古书;欲读古书,必先能识古字,于是说文之学兴焉……然古书之难读,不仅在字形,而尤在于字音,于是音韵之学兴焉"。(朱希祖:《清代通史初版序》)朱希祖认为,从清代考据实学的渊源方面考查,应起于明中叶"前后七子之文章复古",他们主张读唐以前之古书,由于读古书的需要,便产生了说文之学和音韵之学,这就是考据学的先声。从历史上看,明中叶前后七子在文学上的复古运动,对于"宋学"的冲击、排斥和"汉学"的复兴,确实起到了催化剂的作用。李梦阳等人力主"文必秦汉诗必盛唐,非是者弗道","汉学"与"宋学"的分歧,已是昔垒分明。宋学的衰微与汉学的复兴初见端倪。至于文学上的复古运动以及随之而滋长的复兴考据学的潜流,

为什么会出现在明代弘治、嘉靖年间，他们却语焉而不详，有待人们进一步探索。

事实上，明中叶兴起的古文复兴运动与考据实学新风，是宋学危机爆发和人们为挽救当时衰微学风的必然结果。宋学纠两汉经学之弊，首开疑经改经之风气，自有其历史的必然性和合理性，但他们极力诋毁汉代经学，“视汉儒之学若土梗”（王应麟：《翁注困学纪闻》卷 8），甚至公然宣称：“周公没，圣人之道不行；孟轲死，圣人之学不传”（《二程集·伊川文集》卷 11），“千年无真儒”，这就使宋学本身陷入内在矛盾。随着时间的推移，内在矛盾激化而导致严重危机，为“宋学”的衰微，“汉学”的复兴提供了历史的契机。具体而言，宋学的危机有以下三个方面：第一，宋儒肆无忌惮地疑经、改经、补经，是有所理论依据，还是纯主观臆断，随心所欲？第二，经宋儒修改过的经书，是否是儒家圣贤的本意？“宋学”何以是圣人嫡传？第三，宋儒明排佛老，又暗引佛老，虽然增强了宋学本身的理论性和思辩性，但却使自己陷入自相矛盾、进退失据的境地，成为被人攻击的把柄，一旦条件成熟，便陷入崩溃的绝境。宋学本身的内在矛盾，长期潜伏，尽管从南宋末年至明中叶一直处于官方哲学地位，但没有也不可能消除这一内在矛盾和危机。明初，程朱理学占居统治地位。明成祖永乐十二年（1414），胡广、杨荣、金幼枚等人修《四书大全》、《五经大全》，完全抄录宋元人的传说，排斥汉唐注疏，并由朝庭颁布天下，作为八股取士的教科书，使经学与八股合一，从而导致学风日趋疏陋。杨慎深刻地揭示了“以经学取人”的弊端，他说：“本朝以经学取人，士子一经之外，罕所通贯。近日稍加务博，以哗名苟进，而不究本原，徒事末节。五经诸子则割取其碎言而诵之，谓之蠡测；历代诸史，则抄节其碎事而缀之，谓之策套。其割取枝节之人，已不通经涉史，而章句血脉皆失其真，有以汉人为唐人，唐事

为宋事者，有以一人析为二人，二人合为一事。”(《升庵外集》卷六一)这种张冠李戴，东抄西摘，缺乏系统学习而又哗众取宠，邀取虚誉的浮夸风气，乃是由于读书人为学简易、猎取功名而不愿下苦功钻研经学的缘故。这种风气，在嘉靖时期尤为变本加剧：嘉靖中年而后，士人专以诵习时文为径捷。不但古经传生平日未睹见，即国朝经书中传注义训一切抹去，止留揣语读之，以求经书速完。”詹景凤：《詹氏十辨》卷30)这种经学与科举的结合，使经学沦为追求功名利禄的工具，埋没了经书中所蕴含的真义，败坏了学风，所以顾炎武愤慨地指出：“自八股行而古学废，《大全》出而经说亡。”(《日知录》卷20)

由于程朱理学与科举制的结合，极大地败坏了学风和士人的品行，引起了一部分思想家的焦虑和不安，他们决定力挽狂澜，起而矫之。明代中叶的陈献章、王守仁就是其中的佼佼者。他们虽未摆脱理学的藩篱，但举起了南宋陆九渊心学的大旗，对抗程朱，主易简而反支离，正人心而去浮华，尊圣贤而鄙功名，曾使学术界风气为之一新。他们提倡“心即理”，注重“正心”，鄙弃书本，宣称“吾能握其机，何必窥陈编”，“千卷万卷书，全功在我。”(陈献章：《白沙子全集》卷6)王守仁讥讽读书是“记诵之广，适以长其傲也；知识之多，适以行其恶也；闻见之博，适以肆其辨也；辞章之富，适以饰其伪也”。(《传习录》卷中)王门后学进一步将其师的观点发展到“束书不观，游谈无根”的地步。王学未能，也不可能革除理学的空疏风气，反而使其演变到了登峰造极的地步。结果程朱与陆王异曲同工，殊途同归，“朱也、王也、各自为旨，违背古经，蔽固后世”。(《恕谷先生年谱》卷2)既然陆王心学不能挽救宋学的危机，反而加剧了学风的浮薄、疏陋，这就使人们不得不另寻出路，使考据实学的复兴成为历史之必然。与王守仁同时代的杨慎认为“宋儒之失，在废汉儒而自用己见”。“宋儒

去孔门千五百年矣，虽其聪颖过人，安能一旦尽弃其旧而独悟于心耶？”(《升庵外集》卷 26)稍后于杨慎的郑晓也认为：“宋儒所资于汉儒者十之七八，宋诸经传注，尽有不及汉儒者。宋儒议汉儒太过，近世又信宋儒太过。要之，古注疏不可废也。”(《经义考》卷 297)郑晓从宋学与汉学的学术渊源上说明“古注疏不可废”，指责宋儒议汉儒太过，真可谓数典忘祖。杨慎、郑晓等人的观点已发考据实学兴起的先声。汉儒之学，尤其是古文经学，曾流入繁琐、迂执，先后为玄学、理学所取代，若要复出，困难很大，人们一时难以接受，只能在明中叶作为思想的暗流而悄然滋生，一旦王学失势，这股暗流必然喷涌而出，它们通过对宋学内部矛盾的揭露和批判，鞭挞空谈习气，使汉学复兴成为时代的潮流。汉学在明中叶开始兴起，还同明代自然科学的发展，特别是天文学、数学、语言学、地理学等方面的研究成果有密切关系，这些自然科学的新发现，为打破宋学桎梏，开辟新的经学准备了工具和知识条件，如天文学、数学、几何学的逻辑性，给新的考据实学方法以启迪。明代经济、文化的繁荣，刻书业的迅速发展，藏书之风的盛行，为考据实学的复兴也奠定了物质基础。从明中叶始，实学思潮蓬勃兴起和发展，亦给考据实学注入了生机和活力，使考据实学成为反对虚谈、空疏学风，主实证、重实测的有力工具，冲击着理学的堤防，推动了明清实学的长足进步。嘉靖年间，杨慎首开考据实学之新风，提倡“舍宋人之议论”而“求诸子以前《六经》”，从而确定了由宋学转向汉学的方向；继杨慎之后，复兴考据实学卓有成效者，当推明万历年间的陈第和焦竑。焦竑颇重文字训诂、音韵等小学功夫，首开古书辨伪之风，并在诗经研究中发现“古诗无叶音”，这对明清考据实学的发展，其功甚伟。陈第吸取焦竑的成果，撰成《毛诗古音考》，首创“本证”、“旁证”的考据法，力主实地考查和实事求是的存疑法，为明清考据实学的方

法论奠定了基本原则，已开明清考据学理论之先河。他们不愧为明清考据实学的先驱，他们为实学思潮的奔腾而推波助澜，在考据实学发展史上享有“开除先路”(《四库全书总目提要》)之功。

第二节　晚明考据实学家的实学思想

从明中叶至明末，发出复兴考据实学的代表人物是杨慎、焦竑、陈第等人。他们不是要求士人简单地复归到东汉的古文经学，在书斋里“皓首穷经”，作一代儒宗，而是把考据实学作为明经致用的工具，反对虚谈，力主崇实，他们都是明代著名的实学思想家和考据学家。他们在考据学上的重大贡献，不仅仅在于某些具体方法上，而是在于他们所提出和实行的考据学理论、原则和方法中所表现出来的、具有时代特征、并为尔后考据实学的发展奠定基础的实学思想。也可以说，实学思想，是他们复兴汉学、进行考据学工作的理论指导，而他们倡导的考据学理论和方法以及所取得的成果则是实学思想的反映和必然产物。

一、坚持博物与实证相结合，反对“束书不观，游谈无根”

杨慎对明代的“学而无实”和“学而无用”的空疏之风痛心疾首，他以犀利的笔锋抨击陆王心学是“学而无实”，程朱理学是“学而无用”，指出这两种学风的弊端是：“骛于高远则有蹈 等凭虚之忧、专于考索则有遗本溺心之患”。(《升庵全集》卷75《禅学俗学》)也就是说，心学使人抛弃踏实作学问的功夫，流入师心自用，立论无根据而虚谈；理学埋头于书本考索求证，支离繁琐，遗弃为学的根本宗旨，使人陷于迷途。他主张以“学而有实”代替“学而无实”的心学，用“实学”、“实事”、“实功”代替那种“凌虚厉空”，陷入于渺茫恍惚之间，而无可捉摸的禅学静养。他反对朱熹

"必使学者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益穷之"的治学方法，(《大学章句·补格物致知传》)认为这种方法是"以杂博相高；割裂装缀，以华靡相胜"(《升庵全集》卷75《禅学俗学》)的炫耀知识，东拼西凑的支离学风，同实学精神大相径庭，理应摈弃；与此同时，杨慎指出了心学、理学的危害，把他们贬为"禅学"和"俗学"，认为二者皆非孔门之道，倡导汉唐诸儒"先辈读书博且精"，反对当代"束书不观，游谈无根"。(《升庵全集》卷52《邵公批语》)杨慎本人就是明代首屈一指的博学人物，《明史·杨慎传》称他："明世记诵之博，著作之富，推慎第一。"同时代的学者对他更是推崇备至："用修之博，有明一人"，"明兴称博学饶著述者，盖无如慎"。(林之盛：《皇明应谥名臣备考录》)陈文烛在《升庵年谱》中对他的"博学"内容也作了比较详尽的说明："凡宇宙名物，经史百家，下至稗官小说、医卜、技能、草木、虫鱼，靡不究心多识，阐其理，博其趣，而订其讹谬焉"，可见杨慎知识涵盖面之广，不仅"经史百家"等典籍他熟读精通，就连士大夫所不屑一顾的"医卜、技能、草木、虫鱼"等知识，他也认真钻研。

由于杨慎是明代的博学大师，了解古代经书和诸子百家的源流，对天文、地理、医药、生物等知识也广为涉猎，并且留心搜集资料："自束发以来，手所抄集，帙成逾百，卷计越千"。(《升庵全集》卷2)所以，他在训诂、考证典故中，能以确实无疑的证据，驳倒穿凿附会、妄意解经的空谈，提出符合客观事实的独到见解。如在《山海经》和《尚书》中都曾有"鲧窃帝之息壤，以堙洪水"的记载，但对这一记载，自古以来就有各种不同的注解。有的甚至承认上帝的存在，有的无法解释。"求其说不得，乃云楚有地名息壤。其土能长，若人之赘瘤。"(《升庵全集》卷五《息壤辨》)这更是无稽之谈。汉代许慎在《说文解字》中，把息壤解释为柔土；孔安国又认为："无块之土曰壤"；《周礼·地官篇》又称："壤，赤

土，以万物自生，则言土。土，吐也。以人所耕树艺，则曰壤。”杨慎根据自己渊博的学识，认为上述种种注释，均未道出“息壤”的真义。他说：

> 《山海经》所云：“鲧窃帝之息壤，盖指桑土、稻田可以生息，故曰息壤。田，皆君所授于民，故曰帝之息壤。鲧之治水，不顺水性，而力与水争。决耕桑之田亩，以堙淫潦之洪流，故曰：窃帝之息壤，以堙洪水。”（《升庵全集》卷 5《息壤辨》）

杨慎把“息壤”注释为能使农作物生息的土壤，这种土壤为国君所赐，并非是“上帝”所有。杨慎的注释博采众家之长而去其短，符合历史事实和实际生活，又易于理解，排除了神秘主义。他这种以博求精的思想是符合科学精神的。杨慎的博学是反对空谈学风的有力武器，也是他开创考据实学的基础和前提。

继杨慎之后，在考据实学方面有杰出贡献的焦竑（1540—1620），也是一个博览群书、著述甚丰的大学者。《明史·焦竑传》称他“博极群书，自经史至稗官、杂说，无不淹贯。善为古文，典正驯雅，卓然名家。”《四库全书提要》也推崇他的博学：“明代自杨慎以后，博洽者无过于竑”（《四库全书提要》卷一四六，《子部》《道字类》）他的现存著作合计有 30 余种。其内容涉及经学、子学、史学、文学、佛学、道学，以及博物、典制、金石文字、目录版本等。他极力反对王学末流任心而废学，空口讲诵，静坐冥想的“简易”功夫，提倡“博学反约”的孔门遗教。他说：“多闻择其善者而从之，多见而识之，是孔子所自言，岂非圣学，孔子之博学于文，正认为约礼之地。盖礼至约，非博无以通之。”（《焦氏澹园集》卷 48）焦竑针对王学的简易功夫的弊端，从“博”和“约”的辩证关系入手，强调“闻见之知”的重要性。他认为儒家礼义的原则虽然概括性很强（“约”），但这是从众多的社会生活现象中所提炼和抽象出来的，如果不广泛学习各个领域的具体知识，就无法

领会儒家的礼义原则，只有把“道问学”和“尊德性”结合起来，才能“一以贯通”地掌握儒学的精髓，不至于陷溺在虚谈的声浪之中。由于焦竑博学，使他在考据经典方面，能提出不少精辟的见解。例如，他平时遍读地方志，收集资料甚多，对《禹贡》中“导谓自鸟鼠同穴”的注释就超过前人理解，以丰富的地理知识，解决了注释上的争端。孔安国认为这是指鸟鼠共为雌雄，同穴而处。蔡沈《书集传》斥孔说为怪诞，摒而不取。焦竑则引地方志证明孔说非诞。他引《地方志》云：

> 凉州之地，有兀儿鼠者，形状似鼠，尾若赘疣；有鸟曰本周儿者，形似雀，色灰白；常与兀儿鼠同穴而处，所谓鸟鼠同穴也。凉州，唐属陇右道。然则孔说非诞。（《笔乘续集》卷4）

焦竑的这一注释，为尔后的学者所赞同。如郑媛就引沈约《鲜卑传》“甘谷岭北有雀鼠同穴，或在山岭，或在平地，雀色白，鼠色黄，地生黄紫花草便有雀鼠穴”，以证孔说不虚，焦解的正确。焦竑能以渊博的学识和精深的思考，对古代典籍的真伪进行考辨。他专设“伪书”一节，指出《本草》非神农书，《山海经》非禹、益书，《三坟》非伏羲、神农、黄帝书，《三略》、《六韬》非太公书，《尔雅》非周公书，书中人名地名皆晚出，是假托古圣贤的伪作。他说：“此类甚多，或摹古书而伪作，或以己意而妄增，至使好事之流，曲为辨解，以炫其博，是皆未之深考耳”。（《笔乘》）焦竑把“博学”、“慎思”、“明辨”、“审问”结合起来，破除了迷古偏见，开创了古书辨伪的新风，对明清群经辨伪学有很大的启迪和推动作用。

焦竑的好友陈第（1541—1617）也是一个文武兼资、博学多才的考据大家。陈第将其“博学”运用于考据学，取得了显著成绩。如他认为古诗无所谓“叶韵”，而以诗之押韵为古音。为此，

他引证了许多经典和材料，证明他的观点，如：左、周、易、象、离骚、楚辞、秦碑、汉赋，以至上古歌谣，箴、铭、赞、诵”（《毛诗古音考》卷首）等，以不可辩驳的事实证明“往往韵与诗合”。这说明陈第确实不愧为“贯穿驰骋，著书满家，其涉猎广博”的大学者。丰富的学识增强了他考据实学的功力。陈第把他的渊博的学识运用在考据学上，最大的贡献，就是他在《毛诗古音考》一书中，通过对《诗经》古音的考证，创造地提出了“本证”兼“旁证”的考据方法。焦竑在《毛诗古音考序》中，对这种方法作了详细介绍。焦竑说：

> 取诗之同韵者，胪列之为本证也，取《老》、《易》、《太玄》、《骚赋》、《参同》、《急就》、古诗谣之类，胪列之为旁证。今读者不待其华，将亟然失笑之不暇，而古音可明也。（《澹园集·毛诗古音考序》）

陈第的这种考证法就是用《诗经》中的句子证《诗经》诗句的读音为“本证”；用《易经》、《楚辞》等文献中的例句来证明《诗经》的本义和音韵，称为“旁证”。每考证一个字的古音，他都采用这两种方法，同时并用，收效甚大。试举一例，说明这种方法的具体运用。

> 国，音役。《释名》：“国，域也。”《博古图·周南宫鼎》：“先相南国”；《周穆公鼎》：“南国东国”，皆作或。《周官蝈氏》，郑司农云：“蝈，读如域。”至晋、宋时犹此音，故范晔《光武赞》以国韵塞；袁宏《三国名臣赞》以韵德。谢灵运《邺中诗》以韵贼；颜延之《皇后策》亦韵塞，皆可据而证也。
>
> 本证：
>
> (1)《邱中有麻》：“邱中有麦，彼留子国；彼留子国，将其来食。”
>
> (2)《国有桃》：“园有棘，其实之食；心之忧矣，聊以行

国。”

(3)《硕鼠》:“逝将去汝,适彼乐国;乐国乐国,爰得我直。”

(4)《鸨鸠》:“其仪不忒,正是四国。”

(5)《六月》:“玁狁孔炽,我是用急,王于出征,以匡王国。”

(6)《雨无正》:“浩浩昊天,不骏其德。降丧饥馑,斩伐四国。”

(7)《北山》:“或燕燕居息,或尽瘁事国。”

(8)《青蝇》:“谗人罔极,交乱四国。”

(9)《文王》:“世之不显,厥犹翼翼,思皇多士,生此王国。”

(10)《大明》:“厥德不回,以受方国。”

(11)《民劳》:“民亦劳止汔可小息。惠此京师,以绥四国。”

(12)《荡》:“女炰烋于中国,敛怨以为德。”

(13)《抑》:“天方艰难,日丧厥国,取譬不远,昊天不忒。”

(14)《崧高》:“申伯之德,柔惠且直,揉此万邦,闻于四周。”

(15)《江汉》:“矢其文德,洽此四周。”

(16)《常武》:“不测不克,濯征徐国。”

(17)《闷宫》:“稙穉菽麦,奄有下国。”

旁证:

(1)《易谦》上六:“鸣谦,志未得也。可用行师,征邑国也。”

(2)《明夷》上六:“初登于天,照四国也,后入于地,失则

也。”

(3)《礼记·孔子闲居》:“无体之礼,威仪翼翼,无服之丧,施及四国。”

(4)《周嘉·量铭》:“嘉量既成,以观四国,永启厥后,兹器维则。”

(5)《九章·桔颂》:“后皇嘉树,桔徕服兮。受命不迁,生南国兮。”

(6)《李延年歌》:“北方有佳人,绝世而独立,一顾倾人城,再顾倾人国。”

(7)《易林·乾之坤》:“招殃来螫,害我邦国,病伤手足,不得安息。”

(8)陈思王《责躬诗》:“万邦既化,率由旧则,广命懿亲,以藩王国。”

此例举“本证”17条,即是归纳《诗经》17首诗之韵字,以证明《诗经》中“国”字皆言“役”。再举旁证8条,以证明他书中“国”亦音“役”。合本证、旁证,即可证成“国”古音“役”。陈第认为,这种方法考证古音,材料确凿,是一种实证方法。他又把这种方法概括为“本证者,诗自相证也;旁证者,采之他书也”(《毛诗古音考》)。陈第这种方法,广征博引,确实是做到了“语字画声音,至与茧丝牛毛争其猥细”,说明博学是实证的基础和前提,他以博学考辨古诗韵,细致周到,凿凿有据,实际是对虚浮学风的批判和纠正。他开创的“本征”、“旁证”法,在考据学发展史上留有不可磨灭的功绩,受到后代学者的推崇与好评。《四库提要》称:“自陈第作《毛诗古音考》、《屈宋古音义》,而古音之门径始明”;江有诰云:“吴才老,古音之先导也。陈季立,得其门而入也。顾氏、江氏则升其堂矣,段氏则入室矣。”(江有诰《音学十书》、《古韵凡例》),可见,清代考据学考证古音的成就是与陈第的开创

之功紧密相连的。清代学者张裕钊一再强调，清代古音学的发展有赖于陈第，人们不能忘记他的“创始”之功：“我朝经学度越前古，实陈氏有以启之，虽其后顾、张诸贤之书，宏博精密，益加于前时，然陈氏创始之功，顾不伟哉！有明一代蔑弃古学，讹谬相循，沈潜遗籍，杰出元解，陈氏一人而已。”（张裕钊：《重刊毛诗古音考序》）张裕钊的这段评论，肯定了陈第在考据学上的“创始”之功。

杨慎、焦竑、陈第等学者，以实学批虚学，以实证批“无根”之“游谈”，在“空疏”氛围笼罩的明代学术领域中，吹起了一股理性主义的求实之风，这预兆着新学术思潮的到来。

二、坚持“求实”的训诂原则

在训诂中，坚持实事求是的精神，按古书的原义和当时的历史实际去解释经典，这是杨慎、焦竑、陈第所共同遵循的原则，也是他们的实学思想在考据学中的集中反映。

杨慎对待古注疏，不以注疏的作者定是非，而以客观事实为准则。汉唐注释是正确的，他便同意汉、唐人的说法。如果汉、唐人的注释不符合历史事实，他也不随声附和，而是提出自己的见解。他倡汉学，但对宋儒的注释也不一概反对，“宋儒言之精者，吾何尝不取”，如果宋儒的注释是错误的，他也据实纠正。例如，对《诗经》中赞美周文王修筑灵台的这首诗，即“经始灵台，经之营之。庶民攻之，不日成之”。（《诗经·大雅·灵台》）这句中“不日成之”的解释，汉儒、宋儒、明儒就有各自不同的看法。汉儒认为：

> 神之精明者，称灵。四方而高曰台。经度之也。攻，作也。不日，有成也。笺云：“文王……度始灵台之基址，营表其位，众民则筑作，不设期日而成。言说文王之德，劝（勤）其事，忘其劳也。”（《毛诗正义》卷一六《大雅》）

这段注释以“不设期日”四字来解释“不日成之”这一句，再加上“众民筑作，勤其事，忘己劳也”作补充，这既体现了周文王的仁德。又说明了百姓对修筑灵台的拥护，这与全诗的文义和文王的“圣人”身份更为一致，是比较符合历史事实的解释。但宋明一些儒者，望文生义，凭空杜撰，把“不日成之”解释为“不终日而成”，这不仅脱离了古代的生产力发展水平和建筑速度，而且与原诗中的情景、意大相背离，所以杨慎认为汉儒的注释是正确的。摒弃宋明儒者的注释。他说：

> “不日成之”一语，古注“不设期日也”。今注：“不终日也”。愚按：“不设期日”，既见文王之仁，亦于事理为协。若曰“不终日”，岂有一日可成一台者？此古注所以不可轻易也。（《升庵全集》卷四二《不日成之》）

杨慎尊重汉唐古注，但并不视汉唐古注为神圣教条，他并不象李梦阳等人那样“文必秦汉，诗必盛唐”，而是以历史事实为根据，注解古经。若汉人唐儒的注解有错，他也坚决否定，另作新解。例如，唐人孔颖达所注的《尚书正义》中关于殷高宗梦傅说一事，他便根据历史事实重新进行解释。孔颖达《尚书正义》对殷高宗“梦帝赉予良弼，其代予言”一句的注释是“梦天与我辅弼良佐，将代我言政教”，肯定了上天命傅说去辅佐殷高宗武丁，具有浓厚的天命论色彩。杨慎根据当时“殷人每事卜”的历史事实，提出了与汉唐诸儒异趣的解释。他说：

> 武丁以梦相傅说事，著于《书》矣。而世犹疑之。……武丁尝遁于荒野而后即位，彼在民间已知说之贤矣。一旦欲举而加之臣民之上，人未必帖然以听也。故征之梦焉，是神道设教也。（《升庵全集》卷四十二《高宗梦良弼》）

武丁梦傅说这一事早已载在《尚书》之中，虽然汉、唐、宋、明诸儒早已肯定此事，但世世代代都有人怀疑此事。杨慎以历史事

实为依据，证明怀疑论是正确的。他说，武丁曾流落，隐居民间，早就可能从百姓中听说到傅说的才能和贤德。他即位后，“举傅说于版筑之间”，把傅说从一个工奴提拔到执掌国柄的高位，担心贵族和一般臣民不服从傅说的政令，所以采用了上天托梦的形式，，以此说明重用傅说乃天意，借以表达自己的意志和抬高傅说的地位，这是统治者神道设教的手法，不要作为信史对待。杨慎此说，符合商代历史实际，颇具科学精神。远远高于汉、唐、宋、明诸儒的传统见解。

晋代的名将杜预是注释《左传》的权威，他的注释是晋以后历代学者研究《左传》的重要依据。杨慎敢于独立思考，以历史事实纠正杜预注释中的错误。例如，《左传·僖公四年》载，楚国遭受齐桓公、管仲所率大军的征伐，楚王派屈完出使齐军。管仲责备楚国为什么不向周天子进贡用以“缩酒”的“苞茅”，并追问当年周昭王何以南征而不返的事实，以此证明对楚国的进攻是师出有名。屈完不卑不亢地回答道：“贡之不入，寡君之罪也，敢不共给？昭王不复，君其问诸水滨！”杜预的注释说，周昭王的时代，汉水不属楚国的疆域，所以昭王在汉水全军覆没，与楚国无关。杨慎以历史事实驳斥杜注。他说，楚在殷代已受封，楚国苦县濑乡在汉水东北，难道能说汉水在西周时还不属楚国管辖吗？他还引《诗·商颂·殷武》：“奋伐荆楚，深入其阻”的郑玄注解：“深入，方城之阻也”，证明方城在汉水之北，汉水早在昭王前就属于楚国了。杨慎从历史事实和古经记载两个方面证明汉水北之苦县，方城早已属楚，所以汉水在昭王前为楚境，这是确凿无疑的事实，杜预否认汉水为楚地，这是无根据的说法。

朱熹的《四书集注》在明代已是官方认可的注解儒家经典的权威著作，并列入科举考试的必读书籍。杨慎不迷信，不盲从朱注。他同样以历史事实为依据，驳斥和纠正朱注的错误。例如，

对《论语》一书中"陈恒弑其君，请讨之"一句，朱熹的解释是：

> 臣弑其君，人伦之大变，天理所不容，人人得而诛之，况邻国乎？故夫子虽已告老，必将正名其罪，上告天子，下告方伯而率与国以讨之，至于所以胜齐者，孔子之余事也，岂计鲁人之众寡者……胡氏曰：春秋之法，弑君之贼，人得而讨之。仲尼此举，先发后闻可也。（《四书集注·论语·宪问篇》）

杨慎根据当时鲁国的实际状况和孔子的地位，进行了实事求是的考证和分析，对"先发后闻"说作了批评：

> 慎按：孔子时已致仕，家无藏甲，身非主兵，何以为发？必欲先发，是非司寇而擅杀也。聚众，则捕逃主也。独往，则刺客靡也。二者无一可焉，而曰"先发后闻"，谬矣！此在《论语注》第一碍而不通者。人知之而不敢非，是敢于非圣人而不敢于议宋儒也。即有议者，亦谓胡氏之失耳。详考胡氏此言，见宋公、陈侯，蔡人、卫人伐陈之传。引孔子此事而继之曰："邻有弑逆，声罪致讨，虽先发后闻可也。"盖指宋、卫、陈三国之君，移兵以讨州吁为言。而非谓孔子也。朱子引之，增仲尼此举四字，不惟上诬孔氏，亦下诬胡氏矣。此于道理所系甚重，故特详考究其源而论之。（《丹铅总录·论语》）

杨慎对"先发后闻"的批评，是相当有力和符合逻辑的。第一，他根据当时的历史事实，指出孔子已经"致仕"（即退休离职），手中不可能也没有掌握调动一兵一卒的权力，他凭借什么力量去讨伐陈恒？第二，他既不掌握兵权，如果个人擅自组织军队，就构成了一个非法和失礼的行动，这对于提倡"非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动"的孔子来说，是决不可能采取的行动。第三，如果孔子不组织军队，一个人去讨伐陈恒，则实际上成了刺客行为，孔子是不屑于这样做的。既然这几种行为孔子都不

可能作，那就不会出现孔子先有讨伐陈恒的行动，然后再向国君禀报这一事实，所谓“先发后闻”的解释是不能成立的。朱熹的这一注释是错误的，是对孔子的厚诬。杨慎对当时流行的“宁道孔孟误，不言宋儒非”，“敢于非圣人而不敢于议宋儒”的学风十分不满，所以他以历史事实为依据，直接批评朱熹的错误，大胆地“议宋儒”，表现了实学思想家的理论勇气。

杨慎在训诂中坚持求实原则，还体现在音韵学中坚持古人固有的文法和音韵规律。他说：

> 予谓解圣贤之经，当知古人文法。古人之文，有因此而援彼者，有从此而省彼者，故必晓古人之法而后可以解圣贤之经。（《升庵全集》卷4——《数往者顺，知来者逆》）

为了说明“知古文法”对于“解圣贤之经”的重要性，杨慎以《尚书》为例解释说：

> 秦汉以前书籍之文，言多譬况（比喻），当求于意外，如《尚书》云：“筑傅岩之野。筑之为言，居也。后世亦有十筑之称，求其说，而不得，遂谓傅说起于版筑，虽孟子亦误矣。（《升庵全集》卷52《古人多譬况》）

杨慎认为，古人表达思想多用比喻之辞，人们应当从比喻中探索他们的真实意义，不要停留在字面上，更不能望文生义。例如，在傅岩之地修建房屋，本是对建筑工程的一个例证，后人，包括孟子竟然说成是傅说被殷高宗（武丁）从工奴中提拔为相，这与《尚书》原义不啻有天壤之别。

杨慎又以《汉书》为例说：

> 古文，语多倒。《汉书》中行说曰“必我也，为汉患者。”今人则云：“为汉患者，必我也。”《管子》曰“子耶？言伐莒者”。若今人则云“言伐莒者，子耶？”（《升庵全集》卷52《古文例语》）

这就是说，古人行文同今人往往有异，他们常把谓语、宾语提前，而把主语置后，人们在读古书时应注意这一区别。杨慎还主张按古人“因此而援彼”和“从此而省彼”以及“倒语”等古书中固有的文法规律去解释古人著作的含义，反对按今人之意去曲解古人的原意，以致弄得“字义不明”，“文理不通”(《升庵全集》卷47《纲目减字》)。所以杨慎要求学者要研究古今文字的演变，认为这是读懂古书的前提，他说：“凡观一代书，须晓一代语，观一方书，须通一方之言，不得不尔也。”(《升庵全集》卷47《古今丛目》)他认为只有这样，才能弄懂古文的确切含义和古籍的本意，然后才谈得上训诂和考证，他特别反对那种任意篡改古籍的作法。他说：“古书转刻、转谬，盖病于浅者妄改耳。”(《升庵全集》卷71《世说误字》)正是由于浅薄、又不了解古书本义的人任意篡改，所以才使古书在辗转刻印的过程中谬误越来越多，甚至造成“皆大失古人语意”(同上)的严重后果，给后世学者的研究工作带来极大的困难。

杨慎在强调应重视古代文字固有的规律、特点和尽可能保留古籍本来面貌的同时，尤其注意应根据古音的考证，掌握古音的读法，去了解古书中词句的本来含义。他说：

> 六书终于转注，其训曰一字数音，必展转注释而后可知……学者虽稍知崇诵，而犹谓叶韵自叶韵，转注自转注，虽犹知二五，而不知一十也。余自舞象之年，究竟六书，不敢贪古人之成编，为不肖之捷径，尤复根盘节解，条入叶贯。间亦有晦于古，而始发于今；谬于昔，乃有正于后。故知思不厌精，索不厌深也。古人恒言音义，得其音，斯得其义矣。以之读奥篇隐帙，涣若冰解，炳若日烛。又以所粹，渗之古人成篇，礉其烦重，补其遗漏，庶无蹈于雷同，兼有益于讽说，乃作《转注古音略》。大抵详于经典，而略于文集，详于周汉，而

略于晋以下也。惟彼文人用韵，或苟以流便其词，而于义于古实无当，如沈约之雌霓是已。又奚足以为据耶？今之所采，必于经有裨，必于古有考，扶微学，广异义，是之取焉。匪徒以逞博纷，累卷帙而已。(《升庵全集》卷二《转注古音略序》)

在这里，杨慎概述了中国古代文字由象形、指事、形声、会意、假借到转注这六个阶段后，便出现了注释一个字，便有几种读音这一现象；而每一种读音又表示一种不同的含义，所以古人说："得其音，斯得其义"，特别强调正确读音之重要。杨慎认为，如果你掌握了这个道理，去读古书中的"奥篇隐帙"，也可以达到"涣然冰解，炳若日烛"的效果。如果你违背中国文字发展的这一规律，用今人的读音方法去读古人之书，只知文字、音韵变化的皮毛，而不了解其实质，那你就好比只知二五，不知二五就是十一样。杨慎针对当时读音混乱的现实，在前人所著音韵学的基础上，写出了《转注古音略》5卷、《古音后语》1卷，《古音猎要》5卷，《古音复字》5卷，《古音拾遗》5卷等有关中国古代音韵和文字发展、变化的著作。杨慎写这些书的目的，主要是为了使当时能通过对古代音韵学的了解，更准确地了解古代书籍的本意和读法。使训诂考证工作反映出古书的真义和本来面目。杨慎重视对古音韵的研究，影响了明清一代学者。自此以后，音韵学盛行，这与杨慎大力主张"得其音，斯得其义"，积极从事音韵学研究是分不开的。

焦竑也是明代一位卓有成就的考据实学家。他不满宋人治史的疏漏而推崇汉唐史家，但他也并不盲目追随汉唐学者。对历史上的记载，他也坚持求实原则，认真考证，以事实去纠正前辈学者的错误。他称颂司马迁的《史记》，但又不迷信它，认为"史公荟萃众说成书，时日先后，不能尽合"。(《笔乘》第四八页)不免有许多疏漏，对这些疏漏，他都根据史实一一纠正。例如，《史记·

滑稽列传》载，楚庄王之时，有所爱马，衣以文绣，置之华屋之下，席以露床，啗以枣脯。马肥病死，使群臣丧之，欲以棺椁大夫礼葬之。优孟请以人君礼葬之，曰："臣请以雕玉为棺，文梓为椁……齐、赵陪位于前，韩魏翼卫其后……。"这段话。是记载楚庄王准备用"大夫礼"葬死去的爱马，伶人优孟讽刺庄王，要他用"人君礼"葬爱马，并要齐、赵、韩、魏等国派人参加丧礼。焦竑根据历史年代，明确指出司马迁的错误，混淆了春秋和战国的历史差异。韩、赵、魏是战国时期的"七雄"，而楚庄王是春秋时楚国的国君，优孟怎么能叫楚庄王请韩、赵、魏三国派代表参加葬礼呢？这显然是司马迁的疏漏。又如《史记·扁鹊列传》载，赵简子疾，五日不知人，大夫皆惧，召扁鹊入视病。同传又载，扁鹊为虢国太子治病。焦竑也认为此记载有误。他说，虢国为晋献公所灭，距赵简子已是120余年。扁鹊为虢太子治病，则必不知有赵简子其人；为赵简子治病，则必不见太子，而"扁鹊医虢公，而传云与赵简子同时"(《笔乘》卷2)，这显然是错误的，因为一个医生不可能为相距120年的两个病人治病。焦竑在考据学中能坚持求实的训诂原则，除博学多才外，他还同杨慎一样，注意搜集资料，穷年累月，坚持不懈。他在《玉堂丛语·自序》中叙述了自己搜集史料的情况："凡人品之淑慝，注厝之得失，朝庭之论建，隐居之讲求，辄以片纸志之，储之中箱"(《玉堂丛语》卷首)。他搜集资料的范围很广、既有先贤道德修养的行事，又有他们建功立业的得失既有朝廷大政的建树、施行，又有隐居民间，在野士人的学术活动事迹。正因为他能如此广搜博证，所以他在训诂学方面成就斐然，成为继杨慎之后又一考据实学大家。

自杨慎反对"束书不观"，游谈无根"，提倡"求实"的学风以来，陈第也接受了这一思想。杨慎认为"宋儒废汉儒，而自用己见"，即用他们的理学思想去注释《六经》，使《六经》失去了本来

面目，结果是“经学自朱子而明，然经之拘晦实自朱始”。（《升庵全集》卷6《答重庆太守刘嵩阳书》）所以杨慎主张“欲训诂章句”，“必求朱子以前之《六经》，”即要在训诂学中越过理学家的注释，直接探索《六经》的本义。陈第继承和发挥了杨慎这一观点，进一步提出了“读经不读传注”，以己意论断经书”的治学方法。他坚决反对当时拾“宋儒咳唾之末，皆以为珠玉蓍龟”的习气，他说：“宋人之诋訾汉儒也过甚，阴主其传注而阳以为不知道也。阳明未起之先，即宋儒咳唾之末皆以为珠玉蓍龟，至于今日即大儒精辟之谈，亦往往吹毛洗垢，此皆非也。”（《一斋集·松轩讲义》）针对上述情况，陈第主张避开宋儒注释，直接读古代经书，即他所倡导的“以己意论断经书”、“读经不读传注”的方法。他说：

> 余少受《尚书》家庭，读经不读传注，家大人责之曰：“传注，，适经门户也，不由门户，安入堂室？”余时俯首对曰：“窃闻经者，径也。门户堂室经中自具，几不肖，欲思而得之，不敢以先入之见锢灵府也。”（《一斋集·尚书疏衍自序》）

在这里，陈第明确地说出了他为什么“读经不读传注”的原因。他认为，传注是后人的见解，不一定准确，读了以后，反而会影响自己对古经原义的独立思考，束缚了自己的思想，所以“不敢以先入之见锢灵府也。”主张由自己“思而得之”，直接理解古代经典的本义。陈第主张“读经不读传注”，还有一个重要的理由，就是他认为历代的传注都是对经文“明显易知”的地方解释多，对前代学者有争议和晦涩深奥的地方则避而不谈。而且传注中对经文所作的断句和标点，也有很多错误，因此与其读传注浪费时间，还不如不读，他说：

> 读《礼》之暇，亦尝稍窥传注，大都明显易知者，先儒多发之；稍涉盘错，则置而不讲。甚至句读之间多有错误，是读

与不读等也。(《一斋集·尚书疏衍自序》)

陈第这种"读经不读传注",除受杨慎"求朱子以前之《六经》"的思想影响外,还有其家学渊源。他的祖父木山公研究古经时,便采用这种方法。他说:"先人木山公资品极高,时以己意论断经书,迄今思之,皆在至理。"(《一斋集·书札烬存·答林日正》)陈第提倡"读经不读传注",一方面固然是排除先儒之成见和偏见,重视独立思考;另一方面也是为了摆脱当时居于统治地位的程朱陆王理学的束缚,并非主张将一切经书的注释全部弃之不观。他有时甚至赞成把读不同的注释作为开阔眼界,加深思考和作为自己研究经典原义的参考。他说:

> 余于传注异同,最喜参看。譬如,两造俱备,能以片言析之,使两情俱服固善。不然,如五色并列,五音齐奏,亦见人心灵窍,此说之外,又有彼说,不为无益。(《一斋集·松轩讲义》)

陈第重视不同的传注,加以分析、评判,指出其优劣得失,如果一时不能下结论,以判别其正误,那就如"五色并列,五音齐奏一样,让不同的注解同时并存,彼此争鸣,以利学术的繁荣和启发后人的思考,为后人的研究提供思想资料。他这种观点具有提倡学术民主的精神,它在理学独处一尊的时候,对于冲击理学的堤防,无疑是起了"一石击起千层浪"的作用。

陈第还深受杨慎、焦竑的启迪和影响,坚持用历史事实考证古经中的记载和注释。例如,关于《尚书·西伯戡黎》中的"西伯"二字,是指周文王还是周武王,历来说法不一。陈第根据商末周初的历史事实,认为"西伯"只能是周武王,他说,纣王释放文王之后,赋予文王以征伐的权力。周文王曾经征伐过"西北荒裔之地"的崇密、阮、犬、戎等小国,但决不会去进攻黎国。因为黎君是纣王的亲信,黎国在上党(今山西长治一带),距离纣王都城朝

歌很近，一旦周文王进攻黎国，必然震动朝歌，引起纣王的武力干预。当时周文王的力量还弱小，绝不会贸然进攻黎国，直接在军事上同纣王对抗，因此，“戡黎”只能是周武王伐纣时所发生的事件。故“西伯戡黎”中的西伯不是周文王而是周武王。

《尚书·洛诰》中有“兹予其明农哉”一句，不少注家都把此句解释为：周公（姬旦）告诉成王说，他将要告老还乡，去从事农业生产。陈第根据西周初年的政治形势，指出这一注释纯属望文生义，不符合当时的历史实际。他认为，这句话只能说明周公对农业生产的重视，因为“周家王业起于稼穑”（《一斋集·尚书疏衍》卷4），在当时周公受武王遗嘱辅佐刚登上王位的成王，而成王年仅8岁，周公成为事实上的最高统治者（摄政），他怎么能离开朝庭，放弃最高权力去务农呢？召公想离开朝庭，周公尚且百般挽留，不让他走，难道周公本人还会“轻去国以就耕农乎？”（同上）所以，陈第认为，“明农非致政也”，这无非是说明周公为了“专明农事以养万民，以佐邦国之盛治”（同上）罢了。在解释《尚书·皋陶谟》中“暨益　奏庶鲜食”这句话时，陈第也根据上古的史实，提出了自己独特的见解。因汉、宋两代的儒者都把此句注解为，大禹和他的臣子益将刚猎获的鸟兽等物分给众人生吃。把“鲜食”解释为刚刚杀死的“鸟兽鱼鳖。”陈第认为，这种情况不符合大禹时代人们的饮食习惯。他说，在“泰古之时”，人们才是“茹毛饮血”，生吃食物，而在尧、舜、禹所处的时代，人们早已从“燧人氏”那里学会用火熟食，进入“烹饪”之世，根本不会生吃“鸟兽鱼鳖”。所谓“鲜食”，应该是指刚成熟而被收获的谷物。所以，他说：“何以谓鲜食？曰：新熟而食之，不曰鲜食乎？”（《一斋集·尚书疏衍》卷4）陈第对鲜食的见解，以历史事实和社会文明的演进为根据，并且符合历史上每当秋收之后所盛行的“尝新”风俗，这是颇有见地的。陈第在训诂学上的求实精神，还表现在他对一

些无法确解的史料，采取“阙其不可知，不必强为之解”的态度上。如《尚书·梓材》篇由于“脱简最多”，文章脉络不清，受到宋代一些思想家王安石、吴棫、朱熹、蔡沈等人的怀疑。朱熹说：“吴才老辨《梓材》，后半截不是《梓材》，缘其中多是勉君、乃臣告君之辞，未尝如前一半称王曰又称汝，为上告下之辞，亦有此理。”（朱熹《书经传说汇纂》引）朱熹赞同吴棫的观点，认为此篇内容前后不一，后半部分是臣对君的进谏和勉励，与前半部分“上告下之辞”不同，因此判定《梓材》是断简残篇，“无从考”（同上）。蔡沈也认为文中前后不相类，可能是错简所致。陈第赞成朱熹、蔡沈等人的看法，认为“梓材一篇，脱简最多，脉理不贯，惟应断章读之”（《一斋集·尚书疏衍》卷4），即采取不把它作为一篇完整的文章，而将它分段阅读，以理解其含义。对它进行注释时，知道的就注释，义理不明的地方，就存而不论。不要不懂装懂，勉强地去解释，“知其可知，阙其不可知，不必强为之解也。”（同上）这充分体现了陈第的求实治学精神。在训诂中，对一时难以确定其含义的，陈第除提出自己的见解外，对其它各种解释也加以保留，以供后来学者研究。如对《尚书·大诰》中的“考翼”一词，注家甚多，歧义颇大，“孔传解，前考翼为敬成周道，后为其父，敬事创业；东坡解前为考德敬事，后为义，虽敬其事，而子不继；蔡注解前为父老敬事者，后为父敬事者也。”（《一斋集·尚书疏衍》卷4）陈第认为，同一个“考翼”，竟然有这么多的注解，这些注解都不甚妥当。他认为“考翼，父也”（同上），但又把诸家注解“详列之，以俟后之君子。”（同上）这种在训诂中力主求实和兼容百家，不轻率下结论的学风是值得肯定的。

三、倡导实地考察取证的方法

广搜资料，参阅文献，引经据典，逻辑分析，均不失为考据学的重要方法。但若资料不足或文献记载不一，单凭分析难免会出

现种种臆造和缺乏充分依据的结论。为了弥补这一缺陷，明中叶的实学家们又倡导一种实地考察取证的方法，解决训诂学上所存在的难题，填补史籍记载上的空白，纠正古经上的偏差和谬误。

杨慎注重实地考察，首先表现在他对地理的考订上。他认为，由于"山川或有同名而异实，或同实而异名，或一实而数名，历代久远，古今变异，未得详也"(《升庵外集》卷 8 引郭璞《山海经注》)，即地理名实相异，年代久远，变化很大，考订起来，非常困难。对地理的考订，不能仅在文献中探索，而应当亲临其地，作实际调查。他说："知山川经络，苟非睹见身历，而欲据文定之，鲜有不失经者矣。"(同上，卷五)杨慎因"议大礼"而获罪嘉靖帝，被谪贬云南保山，他在待罪滇中时，经常游历名山大川，记下沿途见闻，著《云南山川志》一卷，是他考查云南地理形势的著作。对于古代的地理著作，他非常重视，并以自己的亲身考查去断定其学术价值。例如，汉代桑钦所作《水经》，是一部记载我国江河的地理著作，后魏郦道元为之作《水经注》，历代学者均很推崇。但宋代的陈振孙批评这部著作为"未精审"，后来经注相混，令人无法阅读，难以辨别真伪。杨慎以自己从成都到北京的亲身经历，证明《水经》及其注解是和实际地理形势相吻合的，以此类推，《水经》所载的其他地理的山川形势也应是正确的，陈振孙说《水经》"未精审"是对这部著作的"厚诬"。他说：

> 以余尝所经历验之，自吾西蜀至北都，水浮荆、楚，陆走秦、赵，经且万余里，名山支川问津者，无虑此书之十二，征经所载，与今所见，无至泰忤，用是例其未经者，虽天下可知也。谓其为未精审者，无乃厚诬与？(《升庵全集》卷 2)

杨慎还以他在云南的"目击耳闻"，考查了"黑水"之源。关于黑水之源，古籍有诸多记载，先儒又有不少解释。《禹贡》云：："华

阳黑水唯梁州”，又说“导黑水至于三危，入于南海。”郑玄认为三危在鸟鼠之西而南当岷山，又在积石之西南，当黑水祠，黑水出其南胁。《汉书·地理志·益州郡》载：滇池有黑水祠。郦道元注《水经》，也不知黑水的发源地在何方。马端临《舆地考》也无法确知黑水之源。对这个问题，杨慎给予明确的回答：“杜氏《通典》吐蕃有可跋海去赤颠百里，方圆七十里东南流入西洱河，合流而东号曰漾濞水，又东南出会川为泸水焉，泸水（金沙江）即黑水也。”（《升庵外集》卷56）杨慎认为自己的这一结论是调查核实所得，是可靠的，他说：“寓云南二十余年，目击耳闻，是以得其真”（同上）。杨慎认为“泸水即黑水”这一结论既有文献为据，“垆为黑刚土，卢弓矢为黑弓矢，是卢有黑义”（《说文》），“夷人谓黑为泸”（《梦溪笔谈》），又是实地考核的结果，因而是比较合乎实际的观点。他肯定黑水即泸水，认为发源地是吐蕃，在当时是一个杰出的贡献。杨慎注重实地考察山川形势，认为实地考查较之文献记载和传说更为可靠。如果文献记载同实地考查有矛盾或有出入，他就相信实地考查的结论。例如，关于黄河发源地的问题，《史记》称（黄）“河有两源：一出葱岭，一出于阗，合流东注蒲昌海，伏流地中南出积石”。唐代穆宗长庆元年（821），朝庭特派大理卿刘元鼎出使吐蕃，自陇西成纪出塞2000里，得河源于闷磨黎山。《新唐书·吐蕃传》所记河源说：“河源其间，流澄缓下，稍合众流，色赤，行益远，它水并注则浊。杨慎认为这些说法都不确切，应以元代都实的亲自考察为依据。元世祖至元十七年（公元1280年）命都实佩会虎符往求河源。都实受命，亲自探寻河源，历经4月抵达河源，并将河源位置绘成图禀报朝庭。潘昂霄据此作《河源志》说：

> 河源出吐蕃朵甘思而鄙，有泉百余泓，沮如涣散，方可七八十里，自上瞰之，如列星，群流奔辏，五七里汇二巨泽。

自西而东往历可半月，合赤宾河，其流浸大，始名黄河，然水犹清，又一二日歧为八九股，行可二十日，至朵甘思东北有大雪山，即昆仑也。

杨慎在《升庵外集》卷五中引述这一记载，并赞同都实的考察结论。他认为，元朝统一天下，领域广大，并在疆土内设置驿站，通向穷荒边远之地，都实又亲自去考察过，他的说法应是有据的。杨慎相信实地考察所得的结论，但都实的考察并非完全正确，他把昆仑作为黄河流往之地，这与事实不合。杨慎接受这一观点，是时代局限所造成的。但他注重实地考察和探索，相信实地考察胜过书本结论，这种观点，是应该肯定的。

杨慎不仅实地考察山川形势，而且也格外重视对"鸟兽草木虫鱼"等动植物的考察，纠正了不少谬误。他在云南居住了几十年，云南地处热带和亚热带，植物种类繁多，素有"植物王国"之称。他身处其间，留心观察植物，懂得了许多古籍上有记载，但历代知名学者都不懂的事物。如云南的茶花，杨慎有两则考证。一说菊庄刘士亨咏山茶诗云："'小院犹寒未暖时，海红花发景迟迟；半深半浅东风里，好似徐熙带雪枝'。盖海红即山茶也"。二是说："花名有海字皆从海外来，海棠、海榴是也。海红即山茶也，海桐花即七里香也。亡友陆子渊以四花名为四词，不知海红即山茶也。"(《升庵外集》卷 6))杨慎在云南以他亲眼所见，证明南朝梁武帝使用"木棉皂帐"属实。《资治通鉴》曾记载这一事实，但"木棉"究竟是什么样的植物，学者们往往很难说清楚，因为他们都未曾亲见。杨慎在"云南阿迷州"亲自看到了木棉，故能准确地描绘其形状："南中木棉树大盈抱，花红似山茶，而蕊黄花片极厚，非江南所艺者。"他据此判定，"史炤释文所言形状是，而解木棉则非也。"(同上)对于古乐府"兔丝燕麦"的注解，历来分歧甚大，没有定论。杨慎到云南之后，亲自看到农民栽培燕麦，方知燕

麦确有其物，而兔丝乃是诗中虚拟之物，不足为信。他说：

> 古乐府云："道旁兔丝，何尝可络；田中燕麦，何尝可获。"言虚名无用也。盖兔丝非丝，而有丝之名，刘禹锡文作"兔蔡燕麦"，非也。今按兔丝虚名，是也。燕麦滇南沾益一路有之，土人以为朝夕常食，非虚名也。或者古者云南未通中国，但有燕麦之名，未见其实乎？（同上）

对于动物，他也根据目睹其形，对古书上的记载进行考证。《博物记》上曾说在南郡一带有动物名"荼首"，"其音为蔡茂"，一般学者不知其为何物。杨慎在云南保山（永昌），见过此物，他说："是两头鹿名也，永昌有之。"又如"信天翁"，杨慎认为古籍所载属实，"信天翁，鸟名，滇中有之。"正是亲眼所见，故敢下此断语。《酉阳杂俎》中曾说，古昆明国向魏明帝进贡了一只辟寒鸟，常吐金屑如粟，事颇神奇。杨慎在云南遍寻此鸟而不得见，"昆明今为云南腹里之县，其远至夷徼，亦不闻也。"这一定是当时部族头人故弄玄虚，欺侮内地人无见识，如同秦王送蜀国金牛一样，乃"张大虚无"之言。

杨慎因谪居云南，获得了摆脱官场羁绊而深入民间进行实地考察的机会，陈第则因报国无门，不得已自辞军职，委弃兵权，周游万里，飘若神仙。他"晚出远游，登罗浮，历会稽，过潼关，出紫荆，溯襄阳，上杨州，渡彭蠡，浮洞庭，……数万里独行。"（《一斋集·一斋先生考终录》）进行了大量的实地考查，解决了训诂学中的一些难解之谜，为考据实学作出了贡献。

例如，《尚书·尧典》关于舜死于苍梧之野的记载，一些人对此抱怀疑态度。认为舜在晚年，身体多病，政务繁忙，不可能出外远游，更不可能死在苍梧之野。陈第对此持慎重态度，不先作主观臆断式的评论，而是亲自到湖南零陵去考察。发现那里确实有舜的坟墓，而且自秦始皇开始，历代帝王都在那里祭祀舜。他认

为既然在九疑山有舜的坟墓，那么《尚书》的记载决非无根据的凭空之言。

> 愚考零陵九疑，实有舜冢，秦始皇三十七年十一月行至云梦，望祀虞舜于九疑山，后世帝王祭告恒必于是，则舜冢非无也。冢既非无，则野死非妄也。野死非妄，则陟方非诬也。（《一斋集·尚书疏衍》卷2）

对于《史记·夏本纪》解释《尚书·皋陶谟》中的"予乘四载"作为四种交通工具："水行乘舟，陆行乘车，泥行乘橇，山行乘樏"，曾经有人提出怀疑。陈第根据亲自在在闽越海滨地区所见"形如船而短小，两头微起，人曲一脚泥上，撺进用拾泥土上之物"。（同上）他认为这种在稀泥土上载人的工具，此即"泥行乘橇"的"橇"。一些人未亲自见过橇，便将它说成是"以板置泥土上以通行路"（同上）的工具。陈第认为这种由于缺乏亲身考察，只凭想象得出的主观结论，往往与客观实际不符。他批评这些人是"未至海滨而睹所谓橇，特以意度之而已。"

陈第不仅用"本证"、"旁证"的方法，从各种文献中去考察古音，从而确定读音和字义，而且还在游历中从民情民俗中去考查一个字的不同含义和读音。如"梁"字，北方人同南方人的理解就不一样，"北方人谓山之脊为梁，犹呼背为脊梁，南方人则以为桥梁矣"。（《一斋集·松轩讲义·风俗论》）陈第认为，不广游，不考察各地的民情、民俗，就不能确切了解一个字的音义在不同地区的含义和变化。他把实地考察和学习书本知识看成是同等重要，将"读万卷书"与"行万里路"（同上）并称，并以实际行动做到了这一点，这与杨慎所主张的"天下诚难以不出户知也，非躬阅之，非载籍之！"（《升庵全集》卷2《滇侯记序》）的思想是一脉相承的。

四、实物与文献结合，开创"二重证据"法

杨慎在考据实学上还有一重大贡献，就是提倡在考证中把实物同文献资料结合起来，相互对照比较，以实物作为第一证据，以弥补文献资料的不足和误载，这是他的实学思想在考据学上的又一突出体现。众所周知，文献是由人撰写的，由于作者所受的主、客观条件的限制，往往有失真的地方，再加之年代久远，文献散失或经人删改与歪曲，其反映历史的真实性程度就大大减弱，甚至完全背离，仅仅从文献书册上考证，很难得出正确的结论；而实物多系地下发掘而来的文物，或者现存于世的种种金石之物，它们是历史的"化石"，较之文献记载更能反映历史的本来面貌，所以运用实物考证更能得出准确的结论。这种方法在考据学上称作"金石学"。杨慎用这种方法，取得了显著的成效。如：东汉初年的大学者、著名隐士严子陵的籍贯问题，范晔《后汉书》中有不同的记载。《严光传》云："严光字子陵，一名遵，会稽余姚人也。少有高名，与光武同游学。"而《后汉书·任延传》又云："延，会稽都尉，到郡先询延陵季子。时天下新定，道路未通，避乱江南者，未还中土，如董子仪、严子陵者，皆待以师友之礼。"则严子陵不是会稽人，乃是避战乱而客居江南的中原高士。孰是孰非，须另外寻找证据。杨慎引用《严子陵碑文》解决了这个问题。碑文说："子陵，新野人，避乱江南，娶梅福女，因居会稽。由于碑文与《任延传》的记载相一致，所以严子陵籍贯应为河南新野而不是浙江会稽。杨慎还进一步指出，光武帝从未到过会稽，只可能在年轻时与尚留居新野的严子陵"同游学"，不可能与避乱江南的严子陵共读。可见，杨慎把文献、实物与推理相结合，其得出的结论是很严密的，经得起推敲的。又如，关于宋代名臣范仲淹之父，《宋史》载：范仲淹镇守延安，迭有战功，西夏将士畏惧，相互提醒说："小范老子胸中有数万甲兵，不比大范老子也。"有人注释认为："大范名雍，仲淹之父。"这个误释为杨慎纠正。他引用范仲淹

作《范雍墓志》云："公讳雍，字伯淳，蜀人也。为龙图待制振武军节度使，镇延安，卒谥忠献。"而富郑公所作《范文正公墓志》云："仲淹父名墉，为钱俶掌书记，仲淹二岁而孤，随妣陈氏，再适朱氏。"(《升庵外集》卷 44)很显然，范雍、范墉是两人；范墉才是范仲淹的父亲。夏人称范雍为"大范老子"，称范仲淹为"小范老子"，无非表明对"两范"的敬畏，并不是说他俩是父子。杨慎用墓志很快就发现了这一错误，并予以纠正。杨慎的这种把实物与文献资料结合起来的考证法，即是后来王国维所倡导的"二重论据"法。杨慎实为倡导此法的先驱者。

焦竑在考据学中也很注意这种方法。如五代十国时吴越是否改元的问题，不少学者缺乏资料，无法断言，就是编著《新五代史》的欧阳修也不敢遽定。而《十国世家年谱》云："闻之故老，亦尝称帝改元，而事迹无可考见，独得其封落星石为宝石山制书，称宝正六年辛卯，所据止此。"(《焦氏笔乘》卷 3)《吴越改元之证条》)关于吴越是否改元的问题，仅有这一段史料。为了证实其真实性，焦竑根据许俊基砖上曾刻"宝正三年卒"，而许俊又是吴越人，证实吴越曾改元"宝正"(《焦氏笔乘》卷 3《吴越改元之证条》)。关于南北朝时北魏的国号问题，史家亦有争议，即北魏是否有改国号称"代"的问题。从元魏石刻《大代修华岳庙碑》中发现有称魏为"代"的事。欧阳修在《集古录跋》中说：

> 魏自天兴元年，议定国号，群臣欲称代，道武不许，乃仍称魏，是后无改国称代之事。今魏碑数数有之，碑石当时所刻，不应妄，但史失其事耳。由是言之，史家阙谬多矣。(《焦氏笔乘》卷 2 引)

欧阳修认为，北魏曾有过改国号的议论，但由于魏道武帝不同意，仍以国号为"魏"，"无改国称代之事"。又说"碑石当时所刻，不应妄"，即碑石所刻"大代"也应是魏的国号，不会是假的，

这就互相矛盾。欧阳修没有对此作出进一步详尽的说明，只是说这是史家的“阙谬”造成的。焦竑为了证实“碑石当时所刻，不应妄”，又引用北魏大臣崔浩的话：“昔太祖应天受命，兼称代、魏，以法殷、商。”即北魏当时有两个国号，“魏”、“代”兼用，就象殷、商并称一样。这样引用史料解释文物，使欧阳修所述的矛盾现象得到了很好的说明。焦竑不仅用实物证史料，也用文献证实物，把二者在考据中巧妙结合起来，使其考据实学更具严密性和说服力。

第三节　明清之际考据实学思潮的进一步发展

明清之际，由于社会实学思潮的高涨，在经学领域中，实学思想也得到了进一步发展。方以智、顾炎武、陈确、毛奇龄、胡渭等经学大家，接过明代杨慎、焦竑、陈第等人的复兴汉学的旗帜，在理论上提出“经学即理学”的命题，主张通经致用论，在治经方法上提倡博学、实证和怀疑精神，坚持实事求是原则，大兴辨伪经书之风，从而为明清之际考据实学的发展奠定了理论基础。

一、从“经、道合一”到“通经致用”

明清之际，以“汉人为宗主”的治经方法，同杨慎的“《六经》作于孔门，汉世去孔子未远，传之人虽劣，其说宜得其真”（《升庵外集》卷 26）的思想是一致的，即从历史间距看，汉学更接近孔门真传，研治《六经》应遵循这种由远及近的方法。归有光等学者所提出的“经道合一”的思想，意在反对离经而讲道，强调重视对经学的研究，已有融道学（理学）于经学，以经学取代理学的倾向，但尚未公开抛弃理学这一大旗，而明末清初的顾炎武，继续沿着这一思想前进，以更激烈的态度明确地提出了“经学即理

学”的命题，公开号召以求实的汉学去取代空谈心性的理学，把复兴汉学，反对理学的声势推向了高峰，不愧为“清学开山”（梁启超《中国近三百年学术史》第六部《清代经学之建设》）。顾炎武提出这一命题，首先是批判宋明理学，指出理学标榜自己是儒学嫡传，实际上是明排佛老，而暗引佛老，是打着儒学旗号的“内释而外吾儒之学”，是清谈误国的空虚之学。他认为，明末的“神州荡覆，宗社丘墟，”就是陆王心学空谈义理而不注重事功的结果，这同何晏、王弼大唱“正始玄音”，致使西晋亡国，神州陆沉是一样的罪恶。他说：

> 刘石乱华，本于清谈之流祸，人人知之，孰知今日之清谈有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟，未得其精，而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学、论政之大端，一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。昔王衍妙善玄言，自比子贡，及为石勒所杀，将死，顾而言曰：“吾曹虽不如古人，向若不祖尚浮虚，勠力以匡天下，犹可不至今日。”今之君子，得不有愧乎其言！（《日知录》卷7）

顾炎武把明亡归结为心学的泛滥，自有其片面性，但他反对清谈误国却是真知灼见。他痛恨心学的泛滥，认为心学如同玄学，其罪“深于桀纣”。（《日知录》卷18）不仅如此，心学还是禅学，完全与孔门之道异趣。他称引南宋学者黄震的论述说：

> 近世喜言心学，舍全章本旨而独论人心、道心，甚至单摭道心二字，而直谓即心是道。盖陷于禅学而不自知，其去尧舜禹授受天下之本旨远矣。（《日知录》卷18《心学》条）

在同条中，顾炎武引用明人唐仁卿的《答人书》听云：“古有

好学，不闻好心。心学二字，六经孔孟所不道。”即心学并非儒学正统，不符合孔孟之道，实际上是玄学、禅学，必须坚决摈弃。

顾炎武在否定陆王“心学”的同时，也否定程朱理学。他说：

> 命与仁，夫子之所罕言也，性与天道，子贡之所未得闻也。……是故，性也，命也，天也，夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也；出处、去就、辞受、取与之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子之所罕言也。（《亭林文集》卷3）

顾炎武认为：“性命与天道”是孔孟所“罕言”的，而“出处，去就、辞受，取与之辨”等实际问题却是孔孟所“恒言”的，“今之君子”言孔孟之所“罕言”，不言孔孟之所“恒言”，终日陷入“性与天道”的辨难之中，断非孔孟儒学正统，实际上与心学殊途同归，堕入了禅学。所以顾炎武说：

> 樊迟问仁，子曰：“居处恭，执事敬，与人忠。”司马牛问仁，子曰：“仁者其言也讱。由是而充之，一日克己复礼，有异道乎？”今之君子，学未及樊迟、司马牛，而欲其说之高于颜、曾二子，是以终日言性与天道，而不自知其堕于禅学也。（《日知录》卷7）

顾炎武把“终日言性与天道”的“今之君子”，看成是“堕于禅学”而不自知的人物。这里的“今之君子”就是以程朱为代表的理学家。顾炎武在《亭林文集》卷六《下学指南序》中就明确指出：“今之《语类》几于充栋矣，而淫于禅学者实多，然其说盖出于程门。”总之，心学也好，理学也好，都不是孔孟之道的正统，它们是“外入之学，非孔孟之真。”（《日知录》卷18）顾炎武批判理学，把理学斥为空谈心性，不务实际的玄学、禅学，否认了理学在儒学殿堂中的地位和权威，为经学取代理学扫清了思想障碍。顾炎武认为理学是脱离事功的虚学，必须代之以崇尚实际的务实之学，这就是经学。顾炎武认为，研究学问，就是为了对国家、民族和社

会作出贡献，这是治学的宗旨。那些空谈性命义理的学者，不过是为一己之利而用于科举制中的名利之徒，对这样的“为利”之人，顾炎武是极其鄙视的，他说：

> 凡今之所以为学者，为利而已，科举是也。其进于此，而为文辞著书一切可传之事者，为名而已，有明三百年之文人是也。君子之为学也，非利己而已也，有明道淑人之心，有拨乱反正之事，知天下之势之何以流极而至于此，则思起而有以救之。……故先告之志以立其本。（《亭林文集·与潘次耕札》）

顾炎武反对为一己之利而“为学”，提倡“非利己”而“为学”。他主张治学应为国家、民族、社会作出贡献，一切为学功夫都应面向实际，服务于经世致用这一目的。他身体力行，一生拳拳于《日知录》的写作，就是为了“明学术正人心，拨乱世以兴太平之事。”（《亭林文集》卷2）他历时30余年潜心研治古音学，就是在于“目击世趋，方知治乱之关必在人心风俗。”（《亭林文集》卷4）而音韵之学正是“一道德而同风俗者，又不敢略”（《亭林文集》卷2）的大事。所以他一生涉猎于经学、小学、历史、金石之学和舆地、诗文诸学，就是为了有益于天下，经世致用。在顾炎武看来，所有的学问中，尤以经学最为实用。因为儒家经典的创立者和传人都是以“救民于水火之心”而进行学术研究的。儒学经典是见诸于行事的“治人之书”。他说：

> 孔子之删述六经，即伊尹、太公救民于水火之心，而今之注虫鱼、命草木者，皆不足以语此也。故曰：载之空言，不如见诸行事。”夫《春秋》之作，言焉而已，而谓之行事者，天下后世用以治人之书，将欲谓之空言而不可也。愚不揣有见于此，故凡文之不关于六经之旨，当世之务者，一切不为。（《亭林文集》卷4）

顾炎武肯定了儒经是"后世用以治人之书"所以凡是违背儒经,"不关于六经之旨,当世之务者,一切不为",这就为以经学代替理学提供了坚实的理论依据。即理学是空虚之学,经学是"治人之书",要反对空谈,提倡实学,必须以经学代替理学。真正的理学,必须是深研儒经的义理之学,求实之学,这同空谈心性,猎取个人功名富贵的宋明理学是截然异趣的。顾炎武"古之所谓理学,经学也"的命题,就是对"理学"这一概念的更新和改造,这就彻底抛弃了宋明理学的旗帜,为汉学的复兴和发展作出了杰出的贡献。顾炎武上接杨慎、归有光、焦竑、陈第、钱谦益复兴汉学的旗帜,大倡"治经复汉"之风,在学术界激起了共鸣。江苏吴江的经学家朱鹤龄也力主"治经复古",他说:"经学之荒世,荒于执一先生之言。而不求其是,苟求其是,必自信古始。"(《愚庵小集·毛诗稽古篇序》)常熟学者冯班也说:"经学盛于汉,至宋而疾汉如仇,玄学盛于晋,至宋而诋为异端。注疏仅存,讹缺淆乱,今之学者,至不能举起首题。"(《钝吟文稿·经典释文跋》)四川新繁学者费密更是主张"学者必根源于圣门,专守古经,从实志道。"(《弘道书》卷上《古经旨论》)他们的这些观点,意在强调理学思想本来就在儒学、道学之中,古经就是道学思想的总汇,根本没有必要在道学之外,再去另立门户,标新立异,大讲什么"理学"。离道学、抛古经去讲理学,就是背弃孔门之道,就是师心自用,就是造成学风空疏,游谈无根的原因。这就从理论上剥夺了理学的正统儒学地位,也为杨慎等人复兴汉学提供了理论依据,为摆脱宋学的桎梏找到了一个有力的思想武器。至于穷经和治世的内在关系,为什么治世必须穷经?杨慎等学者则未从理论上加以详细阐述,仅从一般方法意义上提倡学用结合。他们的精力主要集中在批评宋学的空疏和具体的博学实证上。顾炎武虽然强调《六经》是"后世用以治人之书",但却没有系统地阐明《六

经》与治世的必然联系。他们之后的学者陆嘉淑在为陆元辅《十三经注疏类钞》一书所作的序中，就较为详尽地阐发了穷经与治世的关系。他说：

> 名物器数之繁，莫备于经。考复形状制度，比类指象，探颐穷变，莫详于汉、唐诸儒。盖虽草木虫鱼工人祝史所创述方名，经述所载列，无不竭智毕虑，尽其纤微曲折而后止。呜呼！名物器数，先王礼乐之本，而治天下之具之所托也。且使芣苢、螽斯之义不著，则比兴微矣；坛墠堂室之制溷，则宗庙朝庭之礼误矣；祝、敔、管、磬、鼗、鼓、鼙、登之数不存，则无以降神灵通脾蠲矣；揖让进反粉書行缀之法不详，则礼不胜其慢易矣。如是而徒欲以训诂之空言条盛天下之情志，渐摩斯世之习俗，三代之治之所以不复见于后世也。(《经义考》卷 251)

这段话主要从三个方面去论述穷经与治世的关系：一是古代的名物器数本身就是礼乐的根本，离开了这些名物器数，就没有礼乐教化；二是礼乐教化的治世道理就存在于名物器数之中，名物器数与现实政治是密切相连的，要治理天下，必须通晓名物器数；三是古代的名物器数，汉唐诸儒的研究最为详尽，其成果体现在古经之中。所以，欲治理天下，必先懂名物器数；而欲懂名物器数，必须穷经。既然理学与经学是合一的，治天下的大道又在经书之中，则经书中的每一部分都应该读。唯此，方通晓治天下之大道。尤其是在明中叶以后，内忧外患日趋严重、穷经以治世，解决社会危机便成为朝野士人的当务之急。当时一些学者认为，治天下，必须上知天文，下通地理，而地理知识就在《禹贡》一书之中，所以陈子龙说："《禹贡》则圣人治天下之书也。"(《经义考》卷 94)这样一来，一些热心于救世的学者，便热衷于读《禹贡》，考地理。如艾南英有《禹贡图注》，夏允彝有《禹贡古今合

注》、朱鹤龄有《禹贡长笺》、孙承泽有《禹贡九州山水考》等著作。徐宏祖、方以智、顾炎武、阎若璩、胡谓等人皆以精通地理，考证山川形势等著称，正是由于这种价值观念导向的结果。

从以上的分析可以看出，明中叶以后，汉学复兴的思潮正在迅速发展，这首先表现在从理论上阐发汉学复兴的重要性和必要性。由批评理学的空疏、虚谈发展到重古经、重考证；由强调"经道合一"发展到系统论证穷经与治世的关系，大力提倡"通经学古"以治世，为汉学复兴奠定了理论基础，即要治天下，必须反对虚谈，重实学；治天下之道蕴涵在古经所载的名物器数之中，因此，必须研读古经，考证名物器数，方能治世。这样，以治天下为己任的实学思想就成为他们复兴汉学，从事考据工作的理论指导，而穷经、训诂和博证，就成为他们治天下的手段。可以说，这一阶段的汉学复兴思潮的出发点与归宿，理论基础和方法都是实学思想的重要表现，无一不体现了当时的实学精神。

二、博学、实证原则与方法的进一步发扬

明中叶至清初的一些学者，不仅从理论上继承和发展了杨慎、焦竑、陈第等人复兴汉学的思想，而且在考据学的方法论方面也有很多建树，其中既有受先驱者思想的启迪而发扬光大的部分，又有弥补先驱者之不足，而创新的内容。使考据学更具有时代特色和气息。

杨慎开明代博学实证之风。尔后，博学之才辈出，实证之风大行。

（一）嗜古籍、好著述、治学严谨的胡应麟

胡应麟（1551—1602），字元瑞，也是明代一考据实学大家。他自幼好读书，爱藏书，勤思考，博洽多识。他在《二酉山房记》中自述道："始余受性颛蒙，于世事百无一解，独偏嗜古书籍，七龄侍家大人侧，闻诸先生谈说文曲，则以心艳慕

之，时时窃取翻阅。”（胡应麟《少室山房类稿》卷90）这说明他自幼酷爱读书、学习。成年后，周游各地，遍搜书籍，“所涉历金陵、吴会、钱塘，皆通都，文献所聚，必停舟缓辙，搜猎其间，小则旬余，大或经月，视家所无有，务尽一方乃已。”（同上）他广搜群书，日夜苦读，“聚书三万卷，插架不减邺侯，日枕席坐卧其中，世间事无足上眉尖胸次者。”（王世贞《弇州山人四部续稿》卷206）他共收古今人著述42384卷。（胡应麟：《少室山房笔丛》）他读书主张“博也精，精也而博，”把博学与精识结合起来，使其学术水平大有根基。由于他博学多识，所以治学态度极其严谨客观，对前代学者既不盲从，也不动辄诋毁，而是实事求是地评价他们。他主张若有疑惑不解之处，尽可能存疑待考，千万不要凭臆断而妄加评论，这就是他所说的“仅缺疑无妨，惟臆说最害事。”（《少室山房笔丛》《丹铅新录》卷6）他仰慕杨慎的博学和怀疑精神，宣称愿作杨慎的执鞭之臣，但对杨慎在考据学中的错误，也能据实纠正。他认为杨慎被贬谪云南，长期留在滇中，资料缺乏，所处环境恶劣，难免在学术上发生一些错误。对杨慎在训诂中引文不注出处，引书名人名有误，他都一一辨正。尤其是杨慎讥刺朱熹态度偏颇过激，他根据文献史料和实际情况一一纠正。例如，杨慎认为岳飞蒙千古奇冤而死，天下痛哭流涕，无不惋惜，而朱熹却指责岳飞专横好杀，是对忠臣的诬陷。胡应麟认为，这不是朱熹的观点，而是朱子门人沈涧的看法。他说：

“《朱子语类》云：沈涧问张、韩、刘、岳之徒，富贵已极，如何责他死了，宜其不可用，若论数将之才，则岳飞为胜，然飞亦横，只是他犹欲厮杀。”按此门人沈涧所问之辞也。向前厮杀，言诸大将主和，独武穆主战耳！今作文公语，且以向前

斯杀为讥，何耶！（《丹铅新录》卷 6）

胡应麟认为，杨慎把朱熹门人的观点当作朱熹的看法，是片面理解史料的缘故。杨慎根据《性理录》载："文公语云岳飞也横，只要问前斯杀云云，直是忠勇故也"，便得出朱子言"岳飞也横，欲向前斯杀"的结论，实际上朱熹称赞岳飞"作副枢……直是忠勇也。"（《朱子语类》百三十二卷）只是由于当时纂集者疏漏，误合二条为一条，又误并二说为一人，用修但知《性理录》所云如此，却不知其误也。（胡应麟《丹铅新录》卷 6）胡应麟认为，杨慎未仔细考辨史料，偏信纂集者的误说，对朱熹的讥刺失当。他条分缕析了杨慎对朱熹的讥刺，认为"凡用修指责紫阳语，皆割截首尾，不曾全文。"（同上）这是一种失之编颇的观点，不符合历史真貌，理应还其本来面目。又如关于"井公六搏"的考证，杨慎引《古乐府》"井公能六搏，玉女善投壶"句，证明"井公"乃天上星宿，因其形如搏局，以象征诗人北斗挹酒浆之意。胡应麟认为，这是杨慎的"臆说之绝可笑者。"他引用汲冢书《穆天子传》第五卷载，周穆王与隐士井公搏戏，三日而决胜负，证明"井公"是有道之隐士。又引王子深诗句"谁能揽六著，还须访井公。"据上述引文，胡应麟反问道，"若天上井星，从何访之？"（《丹铅新录》）由此证明，"井公"并非天上井星，而是隐居的高士。否则，周穆王是无法拜访"井公"的。可见对于杨慎的"臆说"，胡应麟也是极不赞成的。尽管他在纠正，驳斥杨慎的某些错误时，也有这样或那样不精确、不完善之处，但其实证精神是可贵的。

（二）以博闻好古、"正杨"著称的陈耀文

陈耀文，字晦伯，号笔山，大约与焦竑是同时人。他也是一位博极群书的学者。据有关传记载，他除攻读经史外，对于《丘》、《索》、《竹书》、《山海经》、《元命苞》、《穆天子传》等书，以及星历、术数、稗官、齐谐等无所不览。王世贞在《答胡元瑞第五书》中推

崇他说:“当今博洽士,陈晦伯可称无二。”(《弇州山人四部续稿》卷206)焦竑也称誉他“博闻好古者也。顷与二三同志,论列海内文学之士,靡不以明公为首。”(焦竑:《澹园集》卷13)由此可见,陈耀文在当时学术界地位之高。他广搜诸家训诂之语,作《正杨》一书,纠正杨慎在考据学上的某些错误,从中可略窥陈耀文的求实精神。他对杨慎在考据工作中所出现的失误,如引字句之误,引人名之误,引事之误,论证之误,都尽可能地一一指正,并提出自己的观点。对杨慎的某些观点,不能定其是非就存疑待考,这同陈第主张“阙其不可知,不必强为之解”的存疑法是一致的。在关于“梅根冶”的考证中,杨慎认为古“冶”字或借作“野”金陵有“冶城”,杨子江有“梅根野”,或作“冶”字。陈耀文不能肯定其是否正确,就进一步引证一些资料,供学者们比较,自己作出判断。他引《杨州记》云:“冶城,吴时鼓铸之所,吴平犹不废,王茂弘所冶也。”《寰宇记》云:“宜州有银冶,今废:“庾信《枯树赋》云:“北陆以杨叶为关,南陵以梅根作冶。”从他引的资料中,似不太赞成杨慎的看法,但苦于证据不足,不遽然立论,足见其求实的严谨态度。陈耀文的《正杨》一书,从纠正杨慎的错误入手,大大推进了考据实学的发展。

(三)提倡“疑人之所不疑”和“博学积久,待征乃决”的方以智。

明末考据大师方以智(1611—1671)),字密之,号曼公,安徽桐城人,他是继杨慎、陈耀文、胡应麟、焦竑、陈第之后的又一著名的考据学家。他博学多才,注重实学精神。他从15岁开始,群经子史已略能背诵;20岁时,更遍访藏书家,抄写藏书目录。马其昶在为方以智作传时称道他:“先生博涉多奇,凡天人、礼乐、律数、声音、文字、书画、医药,下逮琴剑、技勇,无不折其旨趣。著书数十万言,名流海外。”(马其昶:“《桐城耆旧传》卷六《方密之·

先生传》)他对王学末流糟粕六经,极为不满,认为理学、经学本为一体,因而提出"藏理学于经学"的主张,这同黄宗羲"学者必先富经"、顾炎武"经学即理学"的观点是一致的。他批评王学末流的学风是"离怪难识以为博,空疏不学以为灵……至狂子僇民群起,粪扫六经,师心杜撰,于是乎冥趣倒行,愈变愈下,嫌钟鼓玉帛为刍狗,而遂甘为鬼魅也。"(《通雅》卷首 3)他推崇实学,并运用于考据学中。他治学极为严谨,在考据中,注重证据的真实性、可靠性。他对前辈考据学者的成就,高度肯定;对其谬误,亦不苟同,一一指正。他说:

> 新都(杨慎)最博,而苟取僻异,实未会通;张东莞(张萱)窃取尤多,岭南之九成(陶宗仪)、子行(吾丘衍)也。澹园(焦竑)有功于新都,而晦佰(陈耀文)、元美(王世贞)、元瑞(胡应麟)驳又不遗余力。以今论之,当驳者多不能驳,驳又不尽当。(《通雅》自序)

方以智认为,首开考据新风的杨慎,学识最为渊博,但好搜奇猎异,考据知识和方法尚未融会贯通,自成体系;焦竑在发展杨慎的考据学方面,颇有贡献,但陈耀文、王世贞、胡应麟对杨慎的错误不遗余力地去纠正。他们由于态度尚欠严谨,缺乏积学功夫,应该纠正的错误,多不能纠正,即使在纠错过程中,其方法和论据又不完全妥当。有鉴于此,方以智主张,在考据工作中,必须持客观、严谨的态度,所有的证据必须可靠,经得起推敲。他提倡"博学积久,待征乃决"。(《通雅·凡例》)的方法,即博学多闻,收集资料,一旦证据充分,方才作出结论的考据方法。他坚决反对引文不注出处,或剽窃前人成说,或证据不足便臆断的作法。他主张引前人之书必注"此书必引出何书。旧何训,何人辨之,今辨其所辨,或折衷谁是,或存疑俟考,便后者之因此加详也。士生古人之后,贵集众长,必载前人之名,不敢埋没。"(《通雅·凡例》)

这就是说，在训诂中，注明引文的出处，令人明确证据的来源，不掠人之美以为己功，有疑虑之处，留待后人考证，这才有利于考据实学的发展。他提倡“博学积久，待征乃决”的考据方法，他所持的严谨治学态度，使他在考据工作中又比前人更上一层楼。例如，在考订地理方面，由于他“博学积久”，涉猎多种考订地理的典籍，综合前人的学术成果，引证详尽的资料，其考证的精确性超过前辈学者。如在“语儿亭”的考订上，前人讹误之处甚多，方以智旁征博引，以确凿的资料纠正前人的误考。他认为“语儿亭”当作“御儿”。他说：

> 《国语·吴语》曰：吾用此御儿临之。”韦昭注：“御儿，越北鄙，在今嘉兴，吴边兵若至，吾以御儿之民临敌之。”（《通雅》卷 13）

这就是说“御儿”，是春秋越国北部边境的一地名，是越国抵御吴国入侵的一个重要军事据点。后人把它当作“语儿”或“女儿”，是声音讹传所致。唐代陆广微在《吴地记》中说，这是范蠡与西施成亲，并在此生子的地方，故名“语儿亭”。方以智认为，这纯属牵强附会之谈。又如郇阳、顺阳、新阳是否同地异名的问题，前人认为属一地而数名。《史记·苏秦列传载》：“楚北有陉塞、郇阳，“徐广误为郇阳就是顺阳；司马贞在《〈史记〉索隐》中认为郇阳就是新阳之讹。方以智以广博的地理知识，力论徐广、司马贞见解之非。他说：

> (1)汉中旬阳县旬水南入沔。苏秦所谓郇阳即旬阳、洵阳。郇、旬、洵三字通。
>
> (2)徐广以为顺阳，顺阳在邓州穰县西新野也。
>
> (3)《索隐》以为新阳，新阳在蔡州真阳县西南汝宁也。

据此，方以智认为，郇阳在汉中郇阳县，徐广《索隐》的见解是缺乏证据的臆说，不足为凭。方以智在考证中，不仅

博采众说，去粗取精，而且对实物佐证，也相当重视。他说："固当旁采诸家之辩难，则上自金石钟鼎，石经碑帖，以至印章款识，皆当穷心者。"(《通雅》卷首之二)正是在这种博采诸家之长，"博学积久，待征乃决"的求实思想的指导下，他殚精竭虑，花费30年心血，考证名物象数，训诂声音，完成了《通雅》这部颇具学术价值的巨著。

方以智在考据学中的求实精神，还表现在提倡无所不疑和"疑人所不疑"的探索、求真、去伪的态度上。他说：

吾与方伎游，即欲通其艺也。遇物欲知其名也。物理无可疑者，吾疑之，而必欲探求其故也，以至于颓墙败壁上有一字焉，吾未之经见，则必详其音义，考其原本，既悉矣，而后释然于吾心。(《通雅》钱秉镫序)

这种"物理无可疑者，吾疑之"是对自然界事物的怀疑、探求精神；对"颓墙败壁上有一字焉，吾未之经见，则必详其音义"，是对文献资料的怀疑、探索精神，即他的怀疑精神渗透到考据实学的各个领域中。更为可贵的是，他在《东西均》中还提出"疑人所不疑"的主张："疑何疑？谁非可疑？又谁可疑乎？善疑者，不疑人之所疑，而疑人之所不疑；善疑天下者，其所疑决之以不疑；疑疑之语，无不足以生其至疑。新可疑，旧亦可疑，险可疑，平更可疑。"(《东西均·疑何疑篇》)方以智提出的"疑人所不疑"，更体现了他在训诂中的精细和独创之处，凡一般人所"不疑"的问题，往往是人们所忽略，或者是学术上的禁区，或是未曾探索的新领域，恰恰是考据实学应该注意的问题，"疑人之所不疑"，就会填补空白，就会取得突破性进展。至于"新亦可疑，旧亦可疑"，说明他不趋时，不崇古，唯崇实，这是一种实事求是，不受任何成见定论所束缚的训诂态度，是求实原则的具体化，是批判和怀疑精神的体现。方以智"求实"的考据思想，是汉学复兴和发展链条中极

为重要的环节，他具有承前启后的作用，正如《四库全书总目提要》所指出的那样："明中叶以博洽著称者称杨慎，而陈耀文起而与之争，然慎好伪说以售欺；耀文好蔓引以求胜；次则焦竑，亦喜考证，而与李贽游，动辄牵缀佛书，伤于芜杂。惟以智崛起崇祯中，考据精核，迥出其上。风气既开，国初顾炎武、阎若璩、朱彝尊等沿波而起，如一扫悬揣之空谈。虽其中千虑一失，或所不免，而穷源溯委，词必有征，在明代考证家中，可谓卓然独立矣。"这是清代官方对明代中叶至清初考据学发展的概述和评价。从此评价中，可以看出，方以智的考证是"考据精核，迥出其上"，"卓然独立"，自成一家，上承杨慎所开考据之新风，下推清初汉学奔腾之波澜，其学术地位之高，自不待言。

（四）"引古筹今，亦吾儒经世致用"的"清学开山"顾炎武

顾炎武（1613—1682）是明清之际的著名学者，他不仅提出"理学即经学"的命题，为考据实学的复兴和发展作出了理论贡献，而且还以其突出的学术成就，发展了博学实证的原则和方法，在考据学领域充分体现了他独具特色的求实精神。

顾炎武也是一位著述甚富，"卷帙之积，几于等身"（王弘撰《山志》卷3《顾亭林》）的博学大师。他的学问博大通达，而归于崇实致用。他以毕生学术实践，为转变明季的空疏学风，开启清代汉学先路，拓展一代学术而竭尽全力。他的思想业绩和学风，使他成为一个有深远影响的一代宗师。崇实致用是他治学的一大特色。他对前人的成就，不盲从，不依傍；对古代的典籍，信其所当信，疑其所当疑，形成了自己的一家之言，体现了为学的独立风格。他说：

> 毋剿袭，毋雷同，此古人立言之本……近代文章之病，全在摹仿。即使逼肖古人，已非极诣，况遗其神理而得其皮毛者乎……效楚辞者必不如楚辞，效七发者必不如七发。盖

其意中先有一人在前，既恐失之，而其笔力复不能自遂。此寿陵余子学步邯郸之说也。（《日知录》卷19）

顾炎武坚决反对抄袭古人。他认为一味摹仿古人，不但不能发展学术，反而滞碍学术的发展，既禁锢了自己的思想，又如"学步邯郸"一样，从古人那里倒退。他极端鄙弃剽窃他人成果的恶劣行径，他对汉、晋、明代某些学者的伪托古人和剽窃行为痛加鞭挞：

汉人好以自作之书而托为古人，张霸《百二尚书》、卫宏《诗序》之类是也。晋以下之人，则有以他人之书而窃为己作，郭象《庄子注》、何法盛《晋中兴书》之类是也。若有明一代之人，其所著书，无非盗窃而已。"（《日知录》卷18）

顾炎武反对抄袭、剽窃古人，大力提倡创新。要创新，必须要有怀疑精神，不囿于古人成见。在研讨《易经》时，他既肯定程颐的《易传》和朱熹的《周易本义》，主张"复程朱之书以存《易》"（《日知录》卷1《朱子周易本义》），又对某些注家的比附穿凿之说进行驳斥。他斥责陈抟、邵雍的《易》说是"方术之学"，"道家之易，"（同上《九子论易》）是"强孔子之书以就己说。"（同上，《易逆数也》）

在研究《尚书》时，他坚持"信古而阙疑"的原则，认为"《五经》得于秦火之余，其中故不能无错误，学者不幸而生乎二千余载之后，信古而阙疑，乃其分也。"（《日知录》卷2）顾炎武实事求是的治学精神，还体现在对《春秋》的研究中。他在《左传杜解补正》的序言中，阐述了他研究《春秋》的求实原则和方法：

《北史》言，周乐逊著《春秋序义》通贾、服说，发杜氏违。今杜氏单行，而贾、服之书不传矣。吴之先达邵氏宝有《左觿》百五十余条，又陆氏粲有《左传附注》，傅氏逊本之为《辨误》一书，今多取之，参以鄙见，名曰《补正》，凡三卷。若经文

大义，左氏不能尽得，而公谷得之，公、谷不能尽得，而啖、赵及宋儒得之者，则别记之于书，而此不具也。(《亭林文集》卷2)

《春秋》是儒家的重要经典，从汉代以来，既有以《公羊传》、《谷梁传》为代表的今文经的研究方法；又有以《左传》为代表的古文经的探讨路数。各派学者依据师门家法，相互诘难，只承认自己的注释，斥它说为异端。顾炎武治《春秋》，破除古今文壁垒，博采众家之说，"参以鄙见"，既吸取前人的成果，又有个人的创新，是研究《春秋》的正确态度和方法，受到后人的褒扬，被评为"扫除门户，能持是非之平。"(《四库全书总目提要》经部·春秋类四)顾炎武在治史的过程中，也贯穿着求实精神。他坚持"据事直书"的客观态度，反对"谬加笔削"的篡改行为。他赞赏崇祯帝给讲官李明睿疏的批语："纂修《实录》之法，惟在据事直书，则是非互见"，称之为"大哉至言，其万世作史之准绳乎！"(《日知录》卷18)他根据这一原则研究明史，立论以实录为据。他重视明庭档案——《邸报》，撰写明末史事，"止可以邸报为本。"(《亭林文集》卷3)为了保证史料的真实性，他除了注重文献资料的考证外，还遍游四方，观察山川形势，寻幽探胜，口问笔录，实地考查。他在45岁以后，游历河北、河南、山西、陕西等地，在北游过程中，始终"以二马二骡载书自随。所至厄塞，即呼老兵退卒询其曲折，或与平日所闻不合，则即坊肆中发书而对勘之。"(全祖望《鲒埼亭集》卷12《顾亭林先生神道表》)他把实地考查的结果同文献典籍对照，纠正了不少史书上记载的错误和疏漏，保证了史料的真实性、可靠性。顾炎武治学注重实用的思想还体现在文学观上。他提出"文须有益于天下"的主张。他说：

文之不可绝于天地者，曰明道也，纪政事也，察民隐也，乐道人善也。若此者，有益于天下，有益于将来，多一篇，多

一篇之益。若夫怪力乱神之事，无稽之谈，剿袭之说，谀佞之文，若此者，有损于己，无益于人，多一篇，多一篇之损矣。（《日知录》卷19）

他认为，文章的作用在"明道"、"纪政事"，"察民隐"，"乐道人之善"，即有助于社会政治、思想、道德风尚的改进，有益于扬善贬恶，关心民生疾苦，是一种救世手段，所以他说："救民以事，此达而在上位者之责也。"（同上《直言》）这就是说，用行政措施解除百姓的痛苦，这是居高官显位的执政者的责任；写文章，发议论反映民生疾苦，引起统治者的重视，这是知识分子应尽的职责。他鉴于文章的"救世"功能，对文章要求甚高，反复强调："凡文之不关于《六经》之指，当世之务者，一切不为。"（《亭林文集》卷4）他的这些思想是对唐代著名文学家白居易，"文章合为事而著，诗歌合为事而作"和韩愈"文以载道"思想的继承和发扬，在明清之际，可谓空谷传响，震撼人心。在治学方法上，顾炎武也有独到之处，充分体现了他的实学精神。他重实证，所以在考据学中多采用归纳法。这种方法需要充分占有资料，比勘审核，寻绎离合异同之故，旁推互证，排比钩稽，以求荟萃贯通。顾炎武所著的《诗本音》便是运用此法的典范，"即本经所用之音，互相参考，证以他书，明古音原作是读……南宋以来，随意叫读之谬论，至此始一一廓清，厥功甚钜。"（《四库全书总目提要》卷42《经部·小学类三》）这实际是从方法上对陈第的"本证"、"旁证"法所作的理论概括，并实际运用于古音研究中，从而在古音韵学中取得了"厥功甚钜"的成就。顾炎武还把历史的方法与归纳法结合起来，使理论推导和概括更有历史事实作依据，克服了纯理性思辨所带来的局限。他对所要研讨的问题，每一事必详其始末，细辨其流，如《日知录》中所论历代风俗演变，典章制度沿革等等，即是运用这两种互相结合的方法的范例。顾炎武还特别重视证

验法的运用。他在考据中，力求名实相符，凡事有佐证，方可定是非，无佐证则宁付阙疑而决不师心自用。他说："史书之文中有误字，要当旁证以求其是，不必曲为立说。"(《日知录》卷27《汉书注》)这种方法标明他治学态度的严谨，是实学精神的闪光。

顾炎武在"天崩地解"的明清之际，不仅是旧传统的破坏者，而且还是杨慎、焦竑、陈第等思想家所掀起的考据实学复兴思潮的推波助澜者，是清代汉学新风的开创者。他一生以崇实致用的学风和锲而不舍的学术实践，宣告了明季空疏学风的终结，开启了清代考据实学的先路，他不愧为清代汉学的"开山祖"。他严谨的学风，宏富的学术成就，与"行已有耻"的高尚品格交相辉映，使他在清代学术史上占有重要的地位，成为清初学术界一位继往开来的大师。

(五)坚持"注经必籍实据"的毛奇龄

明代杨慎、焦竑、陈第等人提倡的"求实"考证原则和方法，不仅影响了明季一代学者，其流风余韵还波及到清初的考据实学家。继顾炎武之后，毛奇龄(1623—1716)在训诂中，提出了"必籍实据"的主张，使其成为清初考据实学最基本的特征之一。他提出的这一主张，涵盖了明代考据实学"求实"原则的主要内容与方法，并使之系统化和条理化。他所说的"实据"主要包含两方面的内容：第一，指文字的训诂必须要有实据，不能凭己意杜撰，自造训诂。他批评朱熹在《四书集注》中自造训诂。如《论语·为政》篇中的"攻乎异端"的"攻"，本是"攻击"之意，朱熹训为"专治"，这是他"自立之说"；朱熹解"天为理"也无依据；解《中庸》中的"蒲芦"为"蒲苇"，纯属杜撰。毛奇龄反对这种以"己意说经"，"以空言经"的主观主义方法，主张在文字的训诂中，，必须以经书或字书为依据，注经应从文字的训诂中去阐释经义，不能先立一义，强迫经义以就己义，找不到证据就自造字诂以证实自己的

臆说。他根据《尔雅》、《解颐新语》等书，释“蒲芦”为“螺蠃”，即细腰蜂，就是训诂必有“实据”的例证。第二，引证的史实必须出之有据。这是对明代某些考据学者引文不注出处，或者引证的史实不确切所作的批评和纠正。毛奇龄重视史实的考证和校勘。使立论建立在可靠的事实基础上。如为了证明“大学，学之大者；小学，学之小者”，毛奇龄对“大学”、“小学”名称之所始及其内容的变迁作了详细的考证，并提供了大量的证据。毛奇龄这种坚持从历史事实出发的考据原则，也运用到对古典籍的辨伪上。他在考辨《诗说》、《诗传》的真伪时，就从诗旨与史实的比较上去判定。他认为，《诗经》是西周初年至春秋年间的作品，有相当部分的诗篇反映了该时代的史实。且《诗传》、《诗说》中的内容往往与史实不合，这说明它是后人所作的伪书。他引用《诗传》“晋重耳入于晋，秦穆公送之，赋《渭阳》。”并对这段话作了分析：

> 《左传》秦穆姬为晋献公太子申生之同母姊，为重耳异母姊，穆姬生太子莹，是为康公，则康公为重耳甥，故称舅氏，若秦穆与重耳特妻之弟也，未闻妻兄弟称舅氏者，作伪之不典如此。（《诗传诗说驳议》卷 3）

毛奇龄注经“必籍实据”，除包括上述两方面内容外，还直接接受陈第在《毛诗古音考》中所首创的“本证”、“旁证”兼用法。即把古经和诸子分两步走。第一、以经证经。他认为，注经的证据首先应在经书本身中去寻找，这种证据是最为可靠的。陈第的“本证”法已开“以经证经”之端，但对这种方法在训诂学中的地位与作用，尚未系统论证，毛奇龄不是简单地沿袭这种方法，而是对这种方法在注经中的重要性、必要性作了详细的阐发。他之所以强调“以经解经，不以传解经”，这是因为《六经》“自汉迄今以来误解者十居其九”。（《西河合集·与朱鹿田孝廉论〈论〉、〈孟〉书》）。传注的错误如此之多，怎么可用来作解经的证据呢？

其次，就是他认为，“字书解字不若《六经》解字之妥。”（《西河合集·四书剩言补一》）以经解经，“须逐字逐句皆有着落”（同上书《圣门释非录卷3》）。使对经书的注释皆有可靠的证据。为保证以经解经的准确性，他强调博通群经，反对拘守一经。他认为，自古以来，注经错误之所以多，就是因为博通众经者少，他说：

> 能通一经而称为儒，博通群经而称大儒，则自汉迄今，惟西汉孔安国，刘向，东汉有郑玄，魏有王肃，晋有杜预，唐有贾公彦、孔颖达合七人，而他如赵岐、包咸、何休、范宁之徒，皆无与焉。即或博综典籍，胸有筐箧，如吴之韦昭，晋之郭璞，唐之李善、颜师古，宋之马端临、王应麟辈，并于经学无所预。降此而元明则响绝矣。（《西河合集·复章泰占质经问书》）

毛奇龄通过对历史经学家的评价，推崇博通众经的大儒，主张淹贯群经，为以经解经奠定深厚的基础。毛奇龄不仅阐发以经解经的重要性和作用，而且把这一原则和方法贯穿在他的考据、注释之中。他注《论语》“吾十有五，而志于学，三十而立”时指出：“故以经证经，则十五志学，志，大学也。古者，十五入大学，即诚意、慎独，止善去不善之学”，此以《大学》证《论语》。他还用《乐记》、《孝经》、《易经》证《论语》。释《论语》中“圣仁”二字，他引《礼记·乡饮酒义》中的话释“圣仁”。《乡饮酒义》曰：“东方者春，春之言蠢也，产万物者也，圣也。南方者夏，夏之为言假也，假者大也，养而大之仁也。”他据此解释道：“则内圣外王，总以仁及万物为言，圣仁者明德而新民，成己而成物者也。《礼》所云：‘天子之立也响仁，而左圣以是也。’然则仁与圣皆推心之恕，以长养万物，浅深一体，祗春为生之本，而夏为养之本，养祗遂生，而春为资生之源，长养不穷，故圣进于仁。”（《四书改错》卷18）这是以《礼记》释《论语》“仁圣”这一概念，颇近原意。

第二，提倡以诸经为宗，博引诸子百家及汉后儒之说为旁证。毛奇龄认为，“以经解经”，是他注经的基本方法，但对诸子百家及汉以后儒者的注释也不排斥，“吾传《春秋》，皆以经证经，不得已而及传，又不得已而后及诸子百氏，以至汉后儒之说经者。”（《皇清经解》卷 275《毛检讨经问》）但毛奇龄认为，对汉以后诸儒的注解，只能作为参考，必须认真分析和比较。决定取舍，决不能盲从。只有“以经证经”这种方法不能解决疑难时，才参考汉以后的传注，对于汉儒和宋儒的说经，他比较赞同汉儒的说法，认为汉儒的解经比较接近古经的原义，所以他说：

> 予之为经，必以经解经，而不自为说。苟说经，而坐与经忤，则虽合汉、唐、宋诸儒并为其说，而予所不许。是必以此经质彼经而两无可解，夫然后旁及儒说。然且儒说中，汉取十三，宋取十一，此非右汉而左宋也。汉儒信经，必以经为义，凡所立说，惟恐其义之稍违乎经，而宋人不然。（《西河合集·经义考序》）

毛奇龄把“以经解经”和诸经为宗，旁及诸说结合起来，多求考据，旁征博引，相互参照，这样得出的结论就比较可靠。毛奇龄注经很少采用宋儒注解，就在于宋人注经不以经为依据，而是“据一废百”，曲解经义。他说：“宋人注书，非无引据，往往据一废百，且必废其正说，而据其旁说。”（同上书《论语稽求篇》卷 8）这即是说宋儒注解经书，虽有根据，但往往是挂一漏万，证据不足，并且引孤证去驳斥传统的见解，往往得不出正确的结论。毛奇龄全面继承和发展陈第“本证”和“旁证”的方法，注经务必多求实据，足见其实学精神之强烈。毛奇龄在经学上的实学思想，深受后代学者的高度赞扬。徐世昌说：“盖自明以来，申明汉儒之学，使人不敢以空言说经，实自西河始。”（《清儒学案·西河学案》）蔡冠洛也赞同这一评价：“自后儒者多研究汉学，不敢以空言说

经。”(《清代七百名人传》下)陈廷杰也认为毛奇龄的说经是“尚考订,重校勘”的“实学”,他说:“清初,承元明经学极衰之后,推崇实学。以矫空疏,於王夫之、顾炎武、黄宗羲、毛奇龄、胡渭、阎若璩……,实清学之权舆也。”(《经学概论》)应该说,王、顾、黄、毛、胡、阎等学者对于清初考据实学的发展都是有重大贡献的,他们的考据原则和方法都浸透着实学精神。但从考据实学发展的源流看,上接杨慎、焦竑、陈第等明代汉学复兴先驱的大旗,下开清初求实考据学风,其堪称上乘者,当首推毛奇龄。

概而言之,,清初提倡考据实学,反对宋学的学者,除上述诸人外,还有陈启源、姚际恒、万斯同、顾祖禹等学者,他们都是清代考据实学的先锋,是明中叶以来汉学复兴思潮到18世纪汉学鼎盛期(乾嘉考据学)的中继站。他们都像毛奇龄那样,继承与发展了汉学复兴先驱者的“博学”、“求实”的考据原则和方法,反对空谈的学风。黄宗羲说:“学必原本於经术,而后不为蹈虚,必证明于史籍,而后足以应务,元元本本,可据可依。”(全祖望:《鲒埼亭集外编》卷16),并把学与行结合,“一生无日不做事,无日不读书,独于静坐参悟一类功夫,绝不提倡。”(《中国近三百年来学术史》)。主要是从经学和史学方面发挥了实学思想。

三、深入批判理学,大兴辨伪之风,奠定清代汉学根基

在“天崩地解”的明清之际,在实学思潮的激荡下,一批力倡复兴汉学的思想家们,继承了先驱者的怀疑、批判精神,以更为激进的态度和渊博的学识、精密的考证方法,进一步批判宋明理学,在学术界掀起群经辨伪之风,奠定了以实学精神为指导的清代汉学的根基。

明中叶至明清之际的实学思想家,批判宋明理学,力主复兴汉学,所持的重要理由是,宋明理学家师心自用,擅自篡改、歪曲孔孟儒学。理学家们以孔孟儒学的嫡传自居,实际上是违背了

《六经》求实致用的宗旨，陷入空谈心性而不能自拔。复兴汉学的先驱者，大多是打着恢复孔孟儒学本来面貌的旗帜，为经世致用的实学思想提供经典依据，是一种复古维新的手段。在清初，一些激进的实学思想家，超越了他们的前辈，在提倡汉学的同时，一方面猛烈抨击宋明理学，一方面将批判的锋芒直指儒家经典，表现了理论上的极大勇气。早在明末，著名思想家李贽(1527—1602)作为泰州后学中的"异端之龙"，冒着"非圣无法"，从而招致杀身之祸的危险，反对把孔子看成天生的"圣人"、"神人"；反对以孔子之是非作为是非标准；反对盲从孔子；认为儒经大半不是出自孔孟之口，不能作为"万世之至论"，他说："《六经》、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊薮。"(《焚书·童心说》)反对把儒经奉为金科玉律。他的这种观点在思想界引起了轩然大波，受到封建卫道者的残酷迫害。但他敢于直批孔孟的精神却激励了一些后学之士。清初的陈确(1604—1677)就是其中一个佼佼者。他在批判宋明理学时，把矛头直指《大学》、《中庸》，公开怀疑这两部儒经的正确性和权威性。他说："大学首章，非圣经也。其传十章，非贤传也。"(《陈确集·别集》卷14)他不承认《大学》是孔子、曾参所作。他指出《大学》"其言似圣而其旨实窜于禅，其词游而无根，其趋罔而终困，支离虚诞"(同上)，决非秦以前所作，如不加以分辨，"则诬往圣，误来学，其害有莫可终穷者。"(同上)陈确对理学的批判抛弃了传统的注经方法，不是采用"六经责我开生面"的因循旧形式而注入新内容的方法，而是彻底抛弃了旧形式，从内容到形式予以全部更新。他辨析《大学》的无所畏惧的战斗精神，震撼了思想界，被全祖望称为"畸士"，体现了他与众不同的学术风格和打破传统的创新精神。陈确对儒经的怀疑和批判所以集中体现在辨析《大学》上，这是因为《大学》中的知行观是宋明理学知行观的重要立论之本，是宋明理学空言不重行，言

行脱节的基石，对《大学》知行观的辨析与批判，必然全盘动摇和摧毁宋明理学的知行观。陈确说："《大学》言知不言行，必为禅学无疑。"(《陈确集·别集》卷15)这一批判既针对程朱，又针对陆王，划清了与理学的界限。他始疑《大学》格致之说，既而觉"知止"节必为禅学，进而对"《大学》全篇无不疑。"(同上《答吴仲木书》)他明确指出，《大学》是"空寂之学"，"精思所注，只在'致知'，'知止'等字。"(同上，卷17)他认为《大学》"重知则轻行"，这是同重践履实行的学问是背道而驰的。他认为，"行"是获得知识的前提，也是检验学问真假的试金石，"学问之事，先论真假……真假之辨，只在日用常行间验之最易分晓。"(同上，卷17)他强调知行的联系和知行互相促进，发展的无限性。他说："学者用功，知行并进。故知无穷，行亦无穷，行无穷，知愈无穷。"(同上，卷17)他竭力纠正宋明理学所造成的言行不一的弊端，提倡"学固不可不讲，然徒以口讲，而以心讲，亦毋徒以心讲而以身讲，乃得也。"(《大学辨》《答张孝夫书》)他反复强调"亲至其处"，表现出对"行"的重视，显示"践履躬行"的实学风貌。他批评朱熹"知先行后"，重知而轻行的观点，明确肯定知行的统一和"行"是"知"的源泉："不知必不可为行，而不行必不可为知。"(同上，卷17)他也针对王阳明的"致良知"，批评"知行合一"说："阳明子虽欲合知行，然谆谆言致良知，犹未离格致之说。传之后学，益复荒唐。"(《大学辨》《揣摩说》)陈确认为王阳明的"合知行"是"荒唐"之学，没有摆脱《大学》格致之说，实质上仍然是重知废行的空谈，流传后世，遗害不浅。

陈确重"实行"的主张，极大地影响了清初的颜元(1635—1704)和李塨(1659—1733)，他们二人都主张亲身习行践履，以习行作为治学的宗旨。他们反对程朱陆王把"致知格物"解为"穷理"和"致吾心良知于事事物物"，而认为"格物谓犯手实做其

事”,(《颜习斋先生言行录·则峰》)若不亲自去做,“终不是知”,所以说“致知在格物”,这种“格物”观既不同于程朱的道德践履,又不同于陆王的“反省内求”。李塨认为“明理非尽由读书”,指出“古人明理之功以实事,不以空文,曰‘致知在格物’。”(《论学》卷3)他认为人的聪明才智是在实际中获得的,“智以事练之(《与枢天论读书》),而“天下之物,因形以察理,则理可辨”,“不目见,不身试,何以理断之?”(《论学》卷2)李塨将“格物”的“格”解释为学习,“格物”就是由浅入深,一步步在实践中提高认识的过程。这就发展了颜元对“格物致知”的新解。李塨对陈确的“知行并进”观也有继承和发展,他深刻地指出知与行的辩证关系,认为“不知不能行,不行不可谓真知”,(《大学辨业》卷2)知与行互相促进,“一时并进,且迭进焉。”(《论学》卷2)由于颜、李以“习行”为宗旨,必然主动主实,这与宋明理学家倡导的主静主虚是对立的。颜李以“动”、“实”观批判理学的“静”、“虚”观,这就在认识领域内,发展了实学思想。颜元认为宋明理学“主静”的修养方法,是“静中了悟,乃释氏镜花水月幻学”(《习斋先生年谱》下),“空静之理愈谈愈惑,空静之功,愈妙愈妄。”(《存人编》卷1)颜元以动反静,大讲动的作用,并以“动”与“静”对养身、齐家、治国的利弊来揭露“静”的危害。他要复圣人之道,教人以“动”。他认为“一身动,则一身强;一家动,则一家强;一国动,则一国强;天下动,则天下强”,如果不动,则“人才尽”,“圣道亡”,“乾坤降”。(《习斋先生言行录》卷下)颜元强调践履躬行,提倡经世致用。他以“实学”反理学的空虚。他说:“彼以其虚,我以其实”,其根据在于“救弊之道,在实学,不在空言。”(《存学编》卷3)他提倡“实文、实行、实体、实用”,研讨各种治世的学问,如兵农、钱谷、水利、天文、地理等知识,从而达到“富天下”,“强天下”,“安天下”的目的,这是一种讲求功利,倾慕物质文明的实学精神,在清初

独具一格。李塨正是以这种重视“动”和“实”的思想为指导，明确地把古学和今学对立起来，认为“古之学实，今之学虚；古之学有用，今之学无用。”(《恕谷年谱》卷2)力主以“实用”的古学取代“虚无”的今学。这里的古学和今学的对立。也就是重实用的汉学与空谈心性的理学的对立。这就把他的复兴汉学的思想奠定在实学理论的基础上。他深受毛奇龄的影响，注重考据，他以考据方法作手段，先后为《周易》《诗经》、《春秋》作传注。他在《大学辨业》这一著作中，以《周礼·大司徒》之“三物”解《大学》之“物”，认为《大学》“格物”之意是学习礼乐射御书数，这就为颜元的实学精神提供了经典依据，同时也为考据学注入了更多的实学内容。他是清初一位以实学为指导的考据学家。考据学成为他阐发实学思想的重要手段，这同那些埋头于书册考索，全然不关心国计民生的书斋学者是截然不同的。

清初倡导复兴考据实学的思想家们，不仅在理论上深入批判理学的不务实际，专谈性命的空疏学风，而且以实证为武器，掀起一股群经辨伪之风，直接动摇和摧毁了宋明理学的思想根基，对宋明理学予以致命打击，为汉学的勃兴扫清思想障碍，使汉学思潮得到长足发展。清初著名的考据学者，大多致力于群经辨伪的工作，胡渭、阎若璩等便是辨伪风潮中颇有影响的代表人物。

胡渭(1633—1714)在《易图明辨》一书中证明河图洛书是道士的修炼术，是宋代晚出之说，“引据旧文，互相参证，以箝依托者之口”。他说：“《诗》、《书》、《礼》、《春秋》，皆不可见图，惟《易》无所用图，六十四卦，二体，六爻之画，即其图也。”(江藩：《汉学师承记》)胡渭的这一考证，动摇了宋明理学的理论基础，使宋明理学受到一次严重打击，梁启超说：“须知所谓无极、太极，所谓河图洛书，实组织宋学之主要根源，宋儒言理，言气，言数，言命，

言心，言性，无不从此衍出。周敦颐所谓'得不传之学于遗经'，程朱辈祖述之，谓为道统所攸寄，于是占领思想界五六百年，其权威几与经典相埒。谓之此书，以易还之羲文周孔，以图还诸陈邵，并不为过情之抨击，而宋学已受致命伤。"(梁启超《清代学术概论》)梁启超高度评价了胡渭的《易图明辨》在批判宋学，发展汉学过程中的地位与作用，持论公允。如果说，明中叶的杨慎等人仅从学风的空疏上去批评宋学，那么胡渭通过辨伪的途径直接摧毁宋学的理论基础，使宋学"受致命伤"，其批判宋学的方法和层次，高出杨慎等思想家，其发展汉学之功，自应超出前人。阎若璩(1636—1704)作《古文尚书疏注》8卷，提出很多证据，认为古文《尚书》之伪，铁案如山，不可动摇。诚如《四库全书提要》所云："引经据古，一一陈其矛盾之故，古文之伪乃大明"，"反复厘剔之，祛千古之大疑，考证之学固未之或先矣。"(《四库提要总目》卷12《经部·书类》)伪古文《尚书》，1000多年来被人们讽诵攻读，视为神圣经典，也是宋明理学的重要理论依据，尤其是被理学视为孔门心传的十六个字："人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中"，就出自伪古文《尚书》的《大禹谟》篇。既然古文《尚书》是伪书，并非经典，那么理学家的"十六字心传"也就失去了理论依据，这使他们进退失据，处境狼狈，从而使宋学基础崩溃。所以阎若璩的《古文〈尚书〉疏证》和胡渭的《易图明辨》一样其价值不仅在考证方法和文献整理方面，更主要是打击了宋明理学的权威，动摇了理学基础，甚至在某种程度上触动了儒学的一些经典，这对于解放人们的思想，挣脱宋学的束缚，推动考据实学的发展，是有重大贡献的。毛奇龄进一步指责朱熹，作《四书改错》，他说："四书无一不错……真所谓聚九州四海之铁，铸不成此错矣。"(《四书改错》卷1)陈启源作《毛诗稽古篇》，大力驳斥朱熹派的说诗，"所抨击者惟刘瑾《诗集传通释》为甚，辅广《诗·

童子问》次之……其间，坚持汉学，不容一语之出入。虽未免或有所偏，然引据赅博，疏正详明，一一皆有本之谈。”(《四库全书总目提要》卷16《经部·诗类》)陈启源对刘瑾、辅广等朱熹派门人诗说的抨击，也是对朱熹的抨击，与毛奇龄一样，是直接批判宋明理学的代表者，较之阎、胡动摇宋学理论基础，又前进一步。但他们都是过渡性的人物，并没有公开打出“汉学”的旗帜。他们的治学方法同明中叶以来的考据学者一致，重审音读字和具体证据，尚未完全摆脱宋明理学的影响。作为壁垒分明的汉学和宋学，在乾隆时期才正式形成。章太炎说：胡渭、阎若璩“皆为硕儒，然草创未精，时糅杂宋明谰言。其成学著系统者，自乾隆始。”(《訄书·清儒第12》)皮锡瑞也说：“国初汉学方萌芽，皆以宋学为根底，不分门户，各取所长，是汉学兼采之学。乾隆以后，许(慎)郑(康成)之学大明，治宋学者已尠，说经皆主实证，不空谈义理，是为专门汉学。”(皮锡瑞《经学历史》十《经学复盛时代》)章太炎、皮锡瑞指出他们具有汉、宋兼采的特点，但没有看到他们强调由宋返汉的倾向。他们的思想主流是提倡汉学复兴，“宋明谰言”是残余。他们怀疑群经，撼动理学大厦的基石，直批理学代表人物朱熹及其门人。他们是乾隆、嘉庆专门汉学的奠基者，同时也是明中叶倡导汉学复兴先驱者的直接传人，他们的实学思想及在考据学发展中的地位是极其重要的。他们作为过渡人物的贡献是值得称道的。

第三十二章　乾嘉学派与清代实学

继康熙年间推崇程朱理学之后，乾嘉考据学又成为清代中叶的学术主流。有人从“实学即经世”这一片面观点出发，认为乾嘉考据学是清代实学的“倒退”或“消失”。如果仅从“经世”实学层面分析，这一说法有一定道理，因为当时的汉学家同清初实学家相比，从总体上，他们的经世意识确实淡化了。但是决不能由此作出上述结论，因为实学这一概念的社会内涵不限于“经世”，它的内容要比“经世”丰富得多。乾嘉学者当时就把自己的考据学公开宣布为“实学”，如戴震云：“圣天子稽古右文，敦崇实学。”（《四库全书总目》卷115）阮元云：清初毛奇令”以经学自任，大声疾呼，而一时之实学顿起。”（《研经堂二集》卷7《毛西河检讨全集后序》）这里新谓“实学”，就是指的乾嘉汉学或考据学。乾嘉学者除了不同程度地继续坚持经世致用的价值取向外，还从实事求是的实证精神、注重实测的科学精神、驳斥宋明理学和痛斥时弊的批判精神等方面，进一步向前推动了清代实学的发展。乾嘉考据学是清代实学的重要组成部分。

第一节　乾嘉考据学的形成、派别及其学术成就

乾嘉时期，考据学达到了鼎盛而主盟学坛。这既是明中叶以后考据学（汉学）发展的必然结果，也是清中叶社会经济与文化政策的历史产物。决不能把大兴文字狱视作乾嘉考据学形成的唯一原因或主要原因。

从学术文化发展的源流看，乾嘉考据学的形成，有远因，也有近因。明中叶以后，实学家针对宋学的空谈心性的学风，杨慎、焦竑、陈第、方以智等人高扬汉学旗帜，撰写了大量的考据学著作。清初实学家在反思明亡的过程中，清醒地认识到明末空谈心性导致亡国的道理，力倡考据实学，提出“经学即理学”的思想，学界风气为之一变。正如梁启超所言：“明季道学反动，学风自然要由踏空而变为核实。”（《中国近三百年学术史》）开清初考据学之风者，首推顾炎武、黄宗羲、王夫之三大儒。继之而起者，乃为考据大家毛奇龄、闫若琚、胡渭、张尔岐、朱鹤龄、陈启源等人。他们继承与发扬汉代“修学好古，实事求是”的治学方法，在考据学上取得了重要的成果。如顾炎武的《日知录》、《天下郡国利病书》、《京东考古录》、《音学五书》等；黄宗羲的《历学象数论》、《礼记深衣考》、《春秋日食历》等；王夫之的《周易内传》、《周易外传》、《尚书引义》、《读四书大全说》、《诗广传》等。他们在哲学上对理学末流的空疏之弊进行了全面批判。毛奇龄所撰《四书改错》，对朱熹的《四书集注》大力抨击。闫若琚撰《古文尚书疏证》，证明东晋梅赜所献《古文尚书》之伪，此外还撰有《四书释地》、《毛朱诗说》、《丧服翼注》等。胡渭撰《禹贡锥指》是“为斯民济百世之长利”，撰《易图明辨》以驳宋儒之谬。此外，还有《洪范正

论》、《大学翼真》等。张尔岐撰有《周易说略》、《诗说略》、《仪礼郑注句读》、《夏小正传》等。朱鹤龄撰有《易广义略》、《尚书埤传》、《诗经通义》、《春秋集说》、《读左日钞》、《禹贡长笺》等。陈启源著有《毛诗稽古编》、《尚书辨略》等。清中叶考据学全盛的出现，都是以上述前辈的思想资料为前提的。如果没有明中叶特别是清初以来的考据学的长足发展与资料积累，乾嘉考据学的形成是不可能的。这是乾嘉考据学赖以形成的思想文化背景。

乾嘉考据学的形成，更是康乾盛世的产物。从社会条件看，既存在有利于乾嘉考据学发展的积极因素，也存在限制其发展的消极因素。康熙中叶以后的数十年间，清王朝的国力渐趋繁荣，到乾隆时，已成鼎盛之势。在政治上，政权巩固，社会安定，版图统一，满汉民族矛盾亦趋缓和；在经济上，由于采取了兴修水利、蠲免田赋、奖励垦荒等政策，从而促进了社会经济的繁荣，出现了国库充裕，人口增加的昌盛局面。如果没有康乾盛世的安定统一的政治局面和繁荣昌盛的经济实力，也就不可能为乾嘉考据学的发展提供雄厚的物质基础和适宜的政治环境。同时，从雍正元年(1723)因"禁教"而推行闭关政策，乾隆皇帝更是对外实行严格封锁，禁止中西经济与文化交流，遂使中西经济文化交流由清初的高潮转向乾嘉的低潮，这不但截断了明清实学吸收外来思想文化营养，也堵塞了清王朝对外扩大视野和了解世界的途径。清王朝的这种狭隘的妄自尊大心理与保守落后的观念，必然促进中国学术趋于"复古"的历史潮流，使经世意识以一种隐而不现的形式，埋藏在纯学术的外壳之内。

乾隆皇帝推行的文化政策，具有二重性。他继康熙重理学之后，既扶植理学，又推崇汉学，把汉学由清初的"在野"提升到"在朝"的地位。如阮元所云：乾隆"崇宋学之性道，而以汉儒经义实之。圣学所指，海内响风。"(《研经室一集》卷2《拟国史儒林·传

序》)为了巩固其统治,他不但下诏推举经术之士(乾隆十四年),而且又诏刊十三经注疏于太学(乾隆五十八年)。乾隆十三年,钦定《三礼义疏》(即《周官义疏》48卷,《仪礼义疏》48卷,《礼记义疏》82卷);乾隆二十年,御纂《周易述义》10卷,钦定《诗义折中》20卷;乾隆二十三年,钦定《春秋直解》16卷;乾隆四十七年,钦定《四库全书总目》,分为十类,以经部列首,凡79070卷。在学术上,如果没有乾隆这一崇儒重经的文化导向和大力扶持,清初考据学到乾隆时欲达到全盛,也是不可想象的。同时,乾隆为了消弥反清意识和异端思想,大兴文字狱,禁毁书十分苛严,制造130起文字狱,比康、雍两朝剧增。这一杀害知识分子、焚烧进步书籍的文字狱,扼杀了清初学术界的那种生动活泼的局面,大大压制了经世实学的发展。使知识分子对现实问题闭口不议,噤若寒蝉。龚自珍所描绘的"避席畏闻文字狱,著书都为稻粱谋",正是乾嘉时知识分子这种心态的真实写照。于是,他们在"重儒崇经"的文化政策的导引下,只好转向考证,倾力于古代文献的整理与诠释,陷入烦琐的考据学之中。乾隆推行的"崇儒重经"与文字狱相结合的文化政策,最终把清代考据学推向乾嘉时的鼎盛,这是当时二重性文化政策的必然产物。

乾嘉考据学派别林立,人才辈出。按学派的师承与地区划分,大致分为四派:一是以惠栋(1697—1758)为代表的吴派,二是以戴震(1723—1777)为代表的皖派,三是以汪中(1745—1794)、焦循(1763—1820)、阮元(1764—1849)为代表的扬(州)派,四是以章学诚(1738—1801)为代表的浙东学派。由清初偏重治经的顾炎武、毛奇龄、闫若琚一系而演化出吴派与皖派,由偏重治史的黄宗羲一系而演化出浙东学派,然后再由吴、皖两派而衍生出扬州学派。

吴派源于惠周惕、惠士奇,成于惠栋,而大昌于钱大昕、王鸣

盛、王昶、江声、余萧客、褚寅亮、洪亮吉、江藩诸人。惠周惕长于经学，著有《易传》、《诗说》、《春秋三礼问》。其子惠士奇兼治经史，深于经学，著有《易说》、《礼说》、《春秋说》、《大学说》。惠栋上承其祖惠周惕、其父惠士奇之经学，广搜汉儒经说，专宗汉易，撰有《九经古义》、《易汉学》、《周易述》、《古文尚书考》、《春秋左传补注》、《明堂大道录》等。当时与惠栋同调者还有：沈彤(1688—1752)于群经皆有研究，撰有《周官禄田考》、《仪礼小疏》；王鸣盛(1722—1797)兼治史乘金石之学，著有《十七史商榷》、《尚书后案》、《蛾术篇》等；钱大昕(1728—1804)博览群经，精于音韵、历算，著有《二十史考异》、《经典文字考异》等；王昶(1725—1806)遍注群经，推崇贾(逵)、马(融)之学，尤善金石之学，编有《金石萃编》160卷，为金石集大成之书。在惠栋弟子中，治经成绩最卓者有：江声(1721—1779)集汉儒之说，撰成《尚书集注音疏》、《论语质》、《六书说》等；江声之友褚寅亮(1715—1790)墨守家法，专主郑(玄)学，著《仪礼管见》，又作《公羊释例》等，余萧客(1732—1778)以为空谈性理无补于经术，撰有《古经解钩沉》、《文选音义》、《注雅别抄》等。洪亮吉(1746—1809)江苏常州阳湖人。"其教士，敦励实学。"主要经学著作有《公羊谷梁古义》、《左传诂》、《经传表》、《汉魏音》、《六书转注录》等。江、余弟子江藩(1761—1830)仿惠栋《周易述》，撰有《周易述补》，又作《尔雅小笺》尤熟于清朝学术，撰有《国朝汉学师承记》、《国朝宋学渊源记》等。

皖派源于江永，成于戴震，而大昌于金榜、孔广森、凌廷堪、段玉裁、王念孙、王引之诸人。江永(1681—1762)精于《三礼》，撰有《礼经纲目》；精于音韵，著有《古韵标准》、《四声切韵》、《音学辨微》等，戴震从江永学，撰有《原善》、《原象》、《孟子字义疏证》、《声韵考》、《声类表》、《方言疏证》等。与戴震同调的乡里同学有：金榜(1735—1801)，学宗郑玄，长于三礼，著有《礼笺》、《周易考

占》等；程瑶田(1725—1814)与戴震、金榜同学于江永，善治礼，兼通水地工艺之学，撰有《仪礼丧服文足征记》、《禹贡三江考》、《考工创物小记》等；凌廷堪(约 1755—1809)慕戴氏之学，撰有《礼经释例》13 卷，《燕乐考原》6 卷等。戴学流被大江南北，影响甚广。传形声训诂之学者有：金坛段玉裁(1735—1815)，著有《说文解字注》、《六书音韵表》、《毛诗小学》等；高邮王念孙(1744—1832)，撰有《广雅疏证》、《读书杂志》；其子王引之(1766—1834)撰有《经义述闻》、《经传释词》、《周秦古字解诂》、《字典考证》等。传典章制度之学者有：兴化任大椿(1738—1789)，长于古礼名物考证，著有《弁服释例》、《深衣释例》、《释缯》等；宝应刘台拱(1751—1805)，著有《论语骈枝》、《汉学拾遗》、《经传小记》等。段玉裁门人中知名者有长洲陈奂元、朱骏声，河间纪昀，余姚卢文昭、曲阜孔广森、楼霞郝懿行，偃师武亿，大兴朱筠等，“戴学所被，不徒由皖而苏而浙，且及于齐、鲁、燕、豫、岑、海之间矣。”

扬州学派源于吴、皖两派，尤以皖派为重。江都汪中开其先，甘泉焦循、仪征阮元继其后，遂形成以通学为特征的扬州学派。汪中(1744—1794)自称治学“私淑顾宁人处士”，平生最崇拜顾炎武、胡渭、梅文鼎、闫若琚、惠栋和戴震 6 人，于戴震尤为崇信。撰《广陵通典》10 卷，又著《述学》内外篇。焦循(1763—1820)最推崇戴震，认为“戴氏作《孟子字义疏证》，于理道天命性情之名，揭而明之如天日”(《论语通释·自序》)深于经术，撰有《六经补疏》，又精于历算之学，撰有《里堂算学记》、《加减乘除释》等书。阮元(1764—1849)曾从凌廷堪问故，与焦循友善，继承戴震遗志，主编《经籍纂诂》，校刻《十三经注疏》，汇刻《皇清经解》等书，又精通天算之学，撰成《畴人传》46 卷，又精通金石之学，著有《积古斋钟鼎彝器款识》、《山左金石志》、《两浙金石志》等。此外，扬州学派中还有程晋芳、黄承吉、徐复等人。

浙东学派源于黄宗羲，继黄氏而起者有万斯同、全祖望、邵晋涵，章学诚集其大成。他们主张治学先穷经而求证于史，提出“六经皆史”的命题，提倡治经与治史相结合。黄宗羲（1610—1695）撰有《明文海》、《绍武争立记》、《四明山寨记》、《日本乞师记》、《海外痛哭记》、《宋元学案》、《明儒学案》，实开浙东史学之先声。万斯同（1638—1702），治学长于史，手定《明史稿》500卷，又精于治经，纂《续礼通考》、《群书辨疑》等。全祖望（1705—1755）上承黄、万二氏的“通经致用”的优良传统，撰有《鲒埼亭文集》、《经史问答》等书。邵晋涵（1743—1796）从《永乐大典》中辑录《旧五代史》，并博采《册府元龟》等书，考证补阙，编排成书。又有志于重修《宋史》，撰《南都事略》等。于经学则著有《尔雅正义》、《孟子述义》、《谷梁正义》等。章学诚（1738—1801）治学主张考证史料和发挥义理相结合，提倡“六经皆史”之说，把治经引向治史。治史注重“辨章学术，考竟源流”，撰有《文史通义》、《史籍考》、《湖南通志》等。

乾嘉考据学在中国经学史上占有重要的地位。（一）有清一代，是我国经学的复兴时代，经学著作多如牛毛，“其精粹者不下数百种。”治《易》者有惠栋的《周易述》、张惠言的《周易虞氏义》、姚配中的《周易姚氏学》等；治《书》者有江声的《尚书集注音疏》、孙星衍的《尚书今古文疏》，段玉裁的《古文尚书撰异》，王鸣盛的《尚书后案》等；治《诗》者有陈奂的《诗毛氏传疏》；治《礼》者有胡承珙的《仪礼古今文疏义》等；治《左传》者有孔广森的《公羊通义》，陈立的《公羊义疏》，刘文琪的《春秋左氏传正义》等；治《论语》者有刘宝楠的《论语正义》；治《孟子》者有焦循的《孟子正义》；治《尔雅》者有邵晋涵的《尔雅正义》，郝懿行的《尔雅义疏》等。以上诸经疏证皆有新意，多有独创之功。（二）考据学以治经为主，多兼治小学、训诂学、音韵学、史学、地理学、天文历算学，

律吕学、诸子学、版本目录学、金石学等。其中尤以通小学、精音韵的成绩最为突出。代表作有江永的《古韵标准》、戴震的《声类表》、段玉裁的《说文解字注》、《六书音韵表》、桂馥的《说文义证》、朱骏声的《说文通训定声》、孔广森的《诗声类》等。(三)精于古籍校勘。如戴震新校《大戴礼记》、《水经注》最为精审;卢文昭所刊《抱经堂汇刻》15 种,《群书拾补》、《仪经注疏评校》亦称精湛;丁杰著有《周易郑注后定》、《大戴礼记绎》,阮元著有《十三经校勘记》,刊误订讹,皆有功于汉学。(四)考辨伪学,成绩卓著。惠栋的《古文尚书考》,万斯大的《周官辨非》等专著,所论未必尽当,但对于鉴别古籍之真伪确属有益。(五)多致力于辑佚古书。乾隆年间纂修《四库全书》,先后从《永乐大典》中辑出之书多达 300 多种。余萧客的《古经解钩沉》、采唐以前旧说,悉著其目;王谟纂辑后魏遗书 400 余种,成《汉魏遗书钞》;章宗源著《玉函山房丛书》,辑后魏、六朝经说尤多;孙星衍所辑《古文尚书马郑注》等,皆有功于后学。由上可知,乾嘉学派在中国学术史上的地位与作用是不可忽视的。

第二节 "实事求是之学"

"实事求是之学"是乾嘉考据学的治学宗旨和基本方法。就其斥空疏、重实证而言,称它为"实学";就其取证重于汉儒注疏而言,又称它为"汉学"。"实事求是"一词,原出于《汉书·河间献王刘德传》。乾嘉学者多以汉儒的"实事求是之学"来标榜自己的治学特点,以别于宋儒空谈性命的义理之学及其帖括八股之文。

钱大昕发挥吴派的求实学风,提出治学惟有"实事求是,护惜古人之苦心,可与海内共白。"(《二十二史考异序》)称赞戴震

"实事求是，不偏主一家。"(《潛研堂集》卷 39《戴先生震传》)洪亮吉极力推崇邵晋涵"于学无所不窥，而尤能推本述原，实事求是"。(《卷施阁文甲集》卷 9《邵学士家传》)凌廷堪崇信戴震，亦认为"昔河间献王实事求是。夫实事在前，吾所谓是者，人不能强辞而非之；吾新谓非者，人不能强辞而是之也。"(《校礼堂文集》卷 35，《戴东原先生事略状》)汪中自述其治学宗旨是："为考古之学，惟实事求是，不尚墨守。"(《述学·别录》卷 1《与巡抚毕侍郎书》)阮元明确地把乾嘉学派的"实事求是之教"与宋儒的"空疏义理之学"对立起来，指出"后儒(指宋明理学家)之自遁于虚而争是非于不可究诘之境也"，"我朝儒者束身修行，好古敏求，不立门户，不涉二氏，似有合于实事求是之教。"(《研经室三集》卷 5《惜阴日记序》)阮元自称"余之说法，推明古训，实事求是而已，非敢立异也。"(《研经室集》自序)由此可见，把以重实证、斥空疏为主要特点的"实事求是之学"说成是乾嘉学派治经的宗旨和方法，是符合历史实际的。这一"实事求是"的治学方法，最集中地体现了乾嘉学派的实学精神和务实态度。

"实事求是之学"，是针对明清理学末流的空疏学风而发。清代经学家皮锡瑞在《经学历史》一书中，明确指出："自明正德、嘉靖以后，其学各抒心得，及其弊也肆。空谈臆断，考证必疏，于是博雅之儒，引古义以抵其隙。"马宗霍在《中国经学史》中亦指出："自宋儒以义理说经，不复究心于故训，举汉人之师法、家法而一荡决之。元明以降，遵而弗违，元人株守宋人之书，明人复株守元人之书，小学之不讲久矣。则惠(栋)、戴(震)诸儒之揭橥小学以为士林倡，亦实足以救空疏之弊。"指责明清理学末流皆以狂禅解经，肆意穿凿附会，极力歪曲与篡改经学原意，既无益于治世，也无益于学术。乾嘉学者力图以"实事求是之学"来补救这种"凿空之弊"，注重研究古经及注疏，力求恢复《六经》之本义。惠栋认

为“宋儒之祸，甚于秦灰。”（李集《鹤征录》卷3引）戴震亦认为“惠君与余相善，盖深嫉乎凿空以为经也”，并且进一步指出明清理学末流的“凿空之弊有二：其一，缘词生训也；其二，守伪传谬也。缘词生训者，所释之义，非本义也；守伪传谬者，所据之经，并非本经。”（《东原集》卷十《古经解钩沉序》）基于这一认识，戴震对宋儒批评说：“宋以来儒者，以己之见硬坐为古圣贤立言之意，而语言文字实求之知……自以为于心无愧，而天下受其咎，其谁之咎？”（《与某书》）凌廷堪对宋明理学援引释老，以乱孔孟之道的做法，更是不满，指出：“自宋以来，儒者多剽袭释氏之言之精者以说吾圣人之遗经，其所谓学，不求之于经而但求之于理，不求之于古训典章制度而但求之于心。”（《校礼堂文集》卷35，《戴东原先生事略状》）阮元更是痛恨宋儒的“凿空之言”，指出“终明之世，学案百出，而经训家法寂然无闻，揆之《周礼》，有师无儒，空疏甚矣。”（《研经室三集》卷1，《拟国史儒林传序》）在驳斥宋儒的“凿空之弊”中，乾嘉学者普遍认识到只有在经学领域坚持“实事求是之学”，才能从根本上克服明清理学末流的“凿空之弊”，达到恢复《六经》本义的目的。

“实事求是之学”也是针对明清时期的八股文的弊病而发。清初经学大师顾炎武曾对八股文表示不满，指出明代“制义初行，一时人事尽弃宋元以来所传之实学，上下相蒙，以饕禄利，而莫之问也。”（《日知录》卷18，《四书五经大全》条）大声疾呼“八股之害等焚书，而败坏人才有甚于咸阳之郊。”（《日知录》）阮元也把这种“以饕禄利”为目的八股之文称为“虚文”、“虚学”，而把重实证的考据之学称为“实学”。肯定顾炎武、毛奇龄等人痛斥八股文之弊的开创之功，指出：“有明三百年以时文相尚，其弊庸陋谫傺，至有不能举经史名目者。国朝经学盛兴，检讨（指毛奇龄）首出于东林，蕺山空文讲学之余，大声疾呼，而一时之实学顿起。

当是时，充宗（指万斯大）起于浙东，胐明（指胡渭）起于浙西，宁人（指顾炎武）、百诗（指闫若琚）起于江淮之间。”（《研经室二集》卷七，《毛西河检讨全集后序》）认为“世之习科条而无学术，守章句而无经世之具者，皆未足与于此也。”（《研经室三集》卷4）认为只有“以经术倡迪士子，思治经必先通言古训”，才能避免“凿空逃虚之病。”（臧镛堂《经籍纂诂序》）

乾嘉学派所谓“实事求是之学”，主要内容是：士人读书，不应只读宋明理学之书，当先从儒家经典开始；研究儒家经典，应力避宋明义理之学，当先从汉儒注疏开始；研究古代注疏，当先从训诂开始；欲明训诂，当先从声韵文字开始。认为只有按照以训诂求义理的原则治经，才能真正达到“明道”的目的。

清初顾炎武在驳斥宋儒空疏之弊中，根据“经学即理学”的原则，提出了“读《九经》自考文始，考文自知音始。以至诸子百家之书，亦无不然”（《亭林文集》卷4，《答李子德书》）的指导思想，即认为儒家义理即在经书之中，治经应首重文字训诂，而文字训诂必始于声韵之学。“考文”即校勘之学，“知音”即文字音韵之学。闫若琚进一步指出：“疏于校雠，则多脱文讹字，而失圣人手定之本经。昧以声音训诂，则不识古人之语言文字，而无以得圣人之真意。”（臧玉林《经义杂记序》）清初顾、阎等人的治经之学，为清中叶乾嘉考据学的发展奠定了理论基础。

惠栋发挥顾炎武的治经思想，主张治经当从研究古文字开始，重视声韵训诂，以求经书之本意。他说：“礼经出于屋壁，多古字古音。经之义存乎训诂。识字审音，乃知其义。是故古训不可改也，经师不可废也。”（《松崖文抄·九经古义述首》）戴震评论惠栋这一治经方法时，肯定“（惠栋）之为经也，欲学者事于汉经师之故训，以博稽上古典章制度，由是推求理义，确有据依。”（《戴震集》卷11，《题惠定宇先生授经图》）惠栋提倡的以训诂求

义理的方法，为王鸣盛、钱大昕所发展。王鸣盛主张“经以明道，而求道者不必空执义理以求之也。但当正文字，辨音读，识训诂，通传注，则义理自见，而道在其中矣。”(《十七史商榷·序》)钱大昕亦主张“六经者圣人之言，因其言以求其义，则必自诂训始。”(《潜研堂文集》卷24)，《臧玉林经义集说·序》)

在乾嘉学派中，除吴派外，皖派学者在治经中亦力倡以诂训求义理的“实事求是之学”。戴震发挥顾炎武的思想，把考据、名物、训诂、音韵等均看作“明经”的手段，主张通过训诂而达到“明道”的目的。他说：“仆自十七岁时，有志闻道。谓非求之六经、孔、孟不得；非从事于字义、制度、名物，无由以通其语言。宋儒讥训诂之学，轻语言文字，是犹渡江河而弃舟楫，欲登高而无阶梯也。”(《与段玉裁书》)“经之至者、道也。所以明道者，其词也。所以成词者，字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。”(《与是仲明书》)他又说：“后之论汉儒者辄曰：‘故训之学尔，未与于理精而义明’。则试诘以‘求理义于古经之外乎？若犹存古经中也，则凿空者得乎’？呜呼！经之至者，道也。所以明道者，其词也。所以成词者，未有能外小学文字者也，由文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之适堂坛之必循其阶而不可躐等。”(《古经解钩沉序》)这就是说，如果不懂得小学文字，就不能真正“明道”，小学文字是“明道”的一种手段和方法。他曾形象地论证说：“六书九数等事，如轿夫然，所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我，是犹误认轿夫为轿中人也。”(段玉裁：《戴东原集·序》)段玉裁以戴震为师，精于文字学和音韵学。王念孙在为段氏的《说文解字注》作序时，称赞段氏的治学方法是“训诂之道大明，训诂声音明而小学明，小学明而经学明”，即认为只有先弄通文字、训诂、声韵，然后才能真正了解经书本义。戴震私淑弟子凌廷堪极力推崇戴氏的“由字以通其词，由词以推其道”的治学方法，

盛赞戴震“为学先求之于古六书九数，继乃求之于典章制度，以古人之义，释古人之书，不以己见参之，不以后世之意度之。既通其辞，始求其心，然后古圣贤之心不为异学曲说所汩乱。”这是“孟荀以还所未有也。”(《校礼堂文集》卷35，《戴东原先生事略状》)在治经中，他极力反对宋儒援释入儒和蹈空之弊，强调训诂考据的重要作用，主张通过究明经书的文字语言以及古代的典章制度来阐明义理。他论证：“儒者不明礼，六籍皆茫然；于此苟有得，自可通其全。不明祭祀制，《洛诰》何以诠？不明宫室制，《顾命》何以传？不明《有司御》，安知《楚茨》篇？不明大射义，安能释《宾筵》？不明盥与荐，《易象》孰究研？不明聘与觐，《春秋》孰贯穿？”(《校礼堂诗集》卷5，《学古诗》)

扬州学派代表人物阮元更是推崇“实事求是之士，由注疏而推求”经义的思想。他认为“士人读书，当从经学开始，经学当从注疏开始”，指出“空疏之士，高明之徒，徒读注疏不终卷而思卧者，是不能潜心研索终身，不知有圣贤诸儒经传之学矣。”(《研经室三集》卷2《江西校刻宋本十三经注疏书后》)他虽然强调研读汉儒注疏的重要性，但他从不迷信汉儒，认为“儒者之于经，但求其是而已矣。是之所在，从注可，非之所在，违注亦可，不必定如孔贾义疏之例也。”(《研经室一集》卷11)正因为汉儒注疏亦有是有非，汉儒“未发明而沿旧误者尚多，皆由于声音文字假借转注未能通彻之故。”所以，应当对前人的注疏进行考据训诂，而考据训诂则必须从声音文字开始。他说：“以声音为主，而通其训诂，余极许之，以为得其简矣。”(《研经室一集》卷5，《与郝兰皋户部论尔雅书》)阮元在其经学著作中，反复阐释训诂与明道的关系，强调以文字训诂求圣贤之道的重要性。他说：“圣贤之道存于经，经非诂不明。……舍经而文，其文无质；舍诂求经，其经不实。为文者尚不可以昧训诂，况圣贤之道乎！”(《研经室二集》卷

7,《西湖诂经精舍记》)又说:"圣贤之言,不但深远者非训诂不明,即浅近者亦非训诂不明也。就圣贤之言而训之,或有误焉,圣贤之道亦误矣。"(《研经室一集》卷2《论语一贯说》)他肯定圣贤之道存于经书中,要真正了解圣贤之道,就必须从读经开始,决不能沉溺于宋儒著作之中。要想读通经书,就只有从考据训诂开始,才是通往圣贤之道的必由之路。他形象地论证说:"圣人之道譬若宫墙,文字训诂其门径也。门径苟误,跬步皆岐,安能升堂入室乎?学人求道太高,卑视章句,譬犹天际之翔,出于半屋之上。高则高矣,户奥之间未实窥也。或者但求名物,不论圣道,又若终年寝馈于门庑之间,无复知有堂室矣。"(《研经室一集》卷2《拟国史儒林传序》)在这里,他全面地阐述了考据训诂与圣贤之道的辩证关系,既反对"舍诂求经,其经不实",也反对"但求名物,不论圣道",反复陈述圣贤之道必由考据训诂始的道理。

乾嘉学者的"实事求是之学",最集中地表现为他们"说经皆主实证,不空谈义理。"(皮锡瑞:《经学历史》)他们治经凡下一断语,多采用归纳之法,博求证据,坚持无证不信的实事求是的科学精神。梁启超对乾嘉学者的注重证据的研究方法,阐释说:"清儒之治学,纯用归纳法,纯用科学精神。""第一步,必先留心观察事物,觇出某点某点有应特别注意之价值;第二步,既注意于一事项,则凡与此事项同类者或相关系者,皆罗列比较以研究之;第三步,根据此意见,更从正面旁面反面博求证据,证据备则渐为定说,遇有力之反证则弃之。"(《清代学术概论》)这种"重佐证,戒妄牵"的实证精神,充分地体现了乾嘉学者的实学思想。

乾嘉学者所谓"重佐证",既包括书本证据,也包括通过实地考察取得的第一手材料。他们继承与发挥明末陈第的本证与旁证相结合的方法,多长于考证辨核。清初顾炎武注重佐证,强调每一立说,必多方取得证据,即"每一事必详其始末,参以证佐,

而后笔之于书。”(《四库全书总目提要·日知录条》)如他作《诗本音》,于“服”字下举出本证17条,旁证15条;作《唐韵正》,于“服”字下共举出162个证据,作出“服,古音逼”的结论。他的证据,既来源于经史子集等书本知识,特别重视“以经证经”(如《日知录》等),又来源于实地考察的材料(如《昌平山水记》等)。闫若璩研读《古文尚书》产生疑问后,潜思近30余年,博极群书,“引经据古,一一陈其矛盾之故”,撰成《古文尚书疏证》一书,列出182条证据,证明《古文尚书》及《孔传》是伪作。如《孔传》认为“积石山在金城西南”,闫氏据《汉书》载:“金城郡系昭帝时所立,而孔安国死于武帝时,即证明《孔传》乃为后人托名孔安国而作。他还极重视实地考查,每考证一个历史地理问题,常亲至其地,取得第一手证据。如“案羊流店,晋叔子故里,在新泰县西北六十里,南北孔道也,余庚午(康熙二十九年)春经此。”(《潜丘札记》)又如“徂莱,在今泰安州,新甫在今新泰县,余屡经过之。”(《古文尚书疏证》卷4)“胡陵故城,古今一也,在鱼台县东南六十里,沛县西北五十里交境处,余曾亲过之。”(《古文尚书疏证》卷6下)再如刘世伟认为碣石入海处在海丰县北六十里,闫氏则亲至渤海一带进行实地考察,结合《史记》记载,认为碣石应在平州即今之昌黎等处。

戴震治学“必征之古而靡不条贯,合于道而不留余议。”(《与姚姬传书》)如他根据《孔安国传》、《尔雅》和《说文》等书,证明《尚书·尧典》中的“光被四表”当为“横被四表”,“光”当是《尔雅》中“桄”字之误,“横转写为桄,脱误为光。”(《与王内翰凤皆书》)后来学者果然从各种古书中找到了“横被四表”的说法,从而印证了戴氏的结论的正确性。洪亮吉作《春秋十论》一反宋儒空疏之学风,完全采用归纳的研究方法,从大量的历史事实中,证明“春秋时以大邑为县始于楚”、“春秋不讳娶同姓”、“春秋时

晋大夫皆以采邑为氏"、"春秋惟秦不用同姓而喜用别国人"、"春秋时楚国人文最盛"等结论。由于这些结论证据确凿，在今天仍有重要的参考价值。他从事于历史地理研究，总是设法多方搜寻证据，终于完成了《东晋疆城志》、《十六国疆城志》等。从这些著作中，充分体现出他的"证佐俱阙者，则阙疑以待"的求实学风。他与顾、戴一样，也重视实地考察方法，如他视学贵州时，亲自行抵贵州镇远，"以所见山水、地形、地名"，与史书所戴相印证，从而断定贵州牂柯郡故且兰县郡当时镇远而非遵义（详见《新修镇远府志序》）。又如贵州水道，史书记载十分混乱，洪亮吉"亲履其地"，"证之昔闻，加之目验"，撰成《贵州水道考》3卷，从而纠正了黄宗羲等人把牂柯江、乌江、延水三者混为一谈的错误，他还在遣戍伊犁的途中，亲自询问当地温都斯坦人，"以笔询其曲折甚悉"，证明《容斋随笔》作者否认西海存在的说法是错误的。

乾嘉学者多精通金石之学，往往也利用金石学的材料纠正历史之误。清初闫若琚根据"贞观二十年正月二十六日"所立的晋祠唐太宗御制碑内有从行大臣李勣，已将李世勣改成李勣，去掉"世"字，说明唐太宗李世民晚年已开始避偏名之讳，从而证明顾炎武《日知录》断定唐高宗李治永徽初年始避偏名之讳的说法是不正确的。乾嘉学者治经亦多取证于金石之学。如旧本《新唐书》以唐文宗李昂年号为"大和"，而"今人例作太和"，到底哪一种说法正确呢？卢文昭根据《唐平郡王李晟神道碑》所载，证明"太和"之误，应为"大和"。《辽史·道宗本纪》载有"寿隆"年号，钱大昕根据《易州兴国寺碑》、《兴中府玉石观音像唱和诗碑》所载，证明"寿隆"乃"寿昌"之误。（见《二十二史考异》卷83）按《旧唐书·玄奘传》所载，玄奘生年当为大业元年，而金石学家武亿据《三藏大遍觉法师塔铭》，推算玄奘生年"宜依石刻为正，玄奘生于开皇八年。"（《授堂金石文字续跋》卷5）

综上所述，乾嘉学者所提倡的“实事求是之学”，尽管有其历史的局限性，但它对于批判宋明理学末流和八股时文的空疏之弊具有积极作用，同时它也包括有提倡归纳法、注重实证的近代科学精神的思维萌芽。正如胡适所云：这种治学方法“给中国学术史开了一个簇新的纪元”。(《戴东原的哲学》)对于这种实事求是的科学精神，应当给予充分的肯定。

第三节　痛斥理学末流的“凿空附会之弊”

对宋明理学末流的“凿空附会之弊”，清初考据学家多持批评态度。考据大家顾炎武提出“经学即理学”的观点，把理学与经学统一起来，从根本上否定了理学的空疏本质。闫若琚等人对宋明理学赖以存在的经学基础也提出了怀疑和公开否定。如胡渭作《易图明辨》，以令人信服的材料证明河图、洛书是道士的修炼术，乃晚出之说；闫若琚敢“轻议先儒”，撰《古文尚书疏证》，以雄辩的事实证明《古文尚书》纯系伪作；毛奇龄作《四书改错》，点名批判朱熹的《四书集注》，指出“四书无一不错”。他们虽然在清初确定了清代考据学的反宋明理学的方向，但是由于历史的原因，他们还在不同程度上，同宋明理学之间存在着千丝万缕的联系，如毛奇龄的哲学根底是王学，闫若琚本属朱学，批判朱学只是为了补救其谬误，并非从根本上否定。

以惠栋为代表的吴派学者，在清初考据学家揭露宋明理学的基础上，又全面地深入地对它提出了批评。惠栋从两方面驳斥宋明理学：一是否定宋儒的“先天”与“无极”之说，他在《辨太极图》中，指出陈抟的太极图，周敦颐的“无极”之说，邵雍的“先天”之论，都是来自于道教，都是“不自知其陷入虚无而流于他道

也";二是对于宋明理学所宣扬的"理"说作出了新的诠释。他依据《韩非子·解老》篇对"理"的界定,进一步发挥说:"理字之义,兼两之谓也。人之性,禀于天,性必兼两,在天曰阴与阳,在地曰柔与刚,在人曰仁与义。"从"兼两"的意义上,他把"理"说成是阴与阳、柔与刚、仁与义的统一,这同宋儒说的凌驾于物质世界之上的空洞之理,是根本不同的。在伦理学上,他认为好与恶都是理,"好恶得其正,谓之天理",指出宋儒"以天人、理欲为对待,且曰'天即理也',尤谬。"(《周易述·易微言下》)批评宋儒离开人欲而空谈天理的谬说,这与明清实学家的理欲统一说是一致的。钱大昕虽不是一位哲学家,也很少谈论"义理",但是在他的经学著作中有时也流露出对宋明理学的不满。他从"尊君"思想出发,认为弑君虽属大逆不道,但他又认为:被弑之君必是无道之君,如"君诚有道,何至于弑!"(《潜研堂文集》卷7,《答问四》)他还针对宋儒提倡的"饿死事小,失节事极大"的信条,主张妇女可以改嫁。他认为夫妻之间如果恩爱已绝,"去而更嫁,不谓之失节","亦何必束缚之、禁锢之,置之必死之地以为快哉!"(《潜研堂文集》卷8,《答问五》)这段大胆议论与明代异端思想家李贽的观点是完全一样的。

吴派学者对宋儒"凿空附合之弊"虽有所批评,但他们从根本上还没有同宋明理学划清界限。惠栋把"六经尊服郑,百行法程朱"(江藩:《宋学渊源记》)这一楹帖作为自己的座右铭,就是一个典型例子。真正从理论上彻底地举起批判宋明义理之学旗帜,全面请算理学的"凿空附会之弊",当推戴震和他的后继者。戴震及其后继者主要是从三方面进行批评:一是在本体论上,坚持(元)气实体论,反对宋儒的空理论;二是在人性论上,坚持实性论,反对宋儒的空性论;三是在道德修养上,主张实践论,反对宋儒的空悟论。

一、在本体论上，世界的本体是什么？是虚的还是实的？

宋儒认为“理”是世界的本体或本原，而“理”又是超越于物质世界之上，先于物质世界而存在的东西。从这一意义上，“理”是“虚”而非“实”。乾嘉学者多不喜宋儒言“理”，断定凡言“理”皆虚。他们针对宋儒的虚理论，继承与发挥明清时期的气本论思想，大力提倡（元）气实体论，即认为世界的本体是“气”，而“气”又是一种物质性的实体。

为了批判宋儒的虚理论，戴震大力提倡“一气分化”说，即认为宇宙本于“气”，“万物皆气化之自然。”气又是什么？他说：“谓之气者，指其实体之名”，“阴阳五行，道之实体也。”（《孟子字义疏证》卷中《天道》）气即是阴阳五行之气，是一种“气化流行，生生不息”的物质实体。基于这一气本论观念，戴震反对朱熹的“分理气为二本”的思想，主张“理在气中”，理是“天地阴阳之理”，“天地、人物、事物之理”。“实体实事，罔非自然，而归于必然，天地、人物、事为之理得矣。”（《孟子字义疏证》卷上《理》）戴震把“理”说成是阴阳五行之气与天地万物的必然性，这是一种极为深刻的思想。戴震还指出程朱所以陷入虚理论，从认识论上，是程朱把理从“天地、人物、事为”中人为地分离出来，“从而尊大之，不徒曰天地、人物、事为之理，而转其语曰‘理无不在’，视之‘如有物焉’”，然后再颠倒过来，把本来是“天地、阴阳之理”硬说成是“天地阴阳之本”，从而把实理变成了虚理。他进一步把程朱的虚理说与佛老思想加以对比，指出“其以理为气之主宰，如彼以神为气之主宰也；以理能生气，如彼以神能生气也（老氏云：“一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”）；以理坏于形气，如人欲之蔽则复其初，如彼以神受形而生，不以物欲累之则复其初也。皆改其所指神识者以指理，徒援彼例此，而实非得之于此。”（《孟子字义疏证》卷中《天道》）在这里，他从三

方面证明程朱的虚理说是佛老虚无主义思想的翻版。

程瑶田(1725—1814)与戴震同问学于江永。他在《论学小记》中,进一步阐述了戴震的气实体论思想。他认为世界的本体并不是虚无,而是一种有形有质的实体一气。他说:"仰而望之,可见者非天乎?天非形乎?形非质乎?形质非气乎?是故天者,积气而已矣。有气斯有道,有道斯有命,有命斯有性,有性复有道。道一而已,气之流行者皆是也。莫非气也,即莫非道也。"(《论学小记》上《述命》)他在这里把"道"规定为"气之流行",把气化过程规定为"气—道—命—性—道"的气化过程,同戴震在《孟子字义疏证》中所揭示的气化理论框架,是完全一致的。

焦循极力称赞戴震气学,也主张气实体论,认为"阴阳变化,生生不已,是之谓道。"(《易通释》卷5《释道》)这与戴震说的"气化流行,生生不息,是故谓之道"(《孟子字义疏证》)的思想,是一脉相承的。

以"申戴"自许的黄式三在其《申戴氏气说》一文中,把"气"这一哲学概念完全"实象"化了。他对"气化流行,生生不息"这一辩证法思想似乎未解其意,只是反复地说明轻清之气上浮为天,重浊之气下凝为地,把一个富有哲理的抽象的哲学范畴变成一个普通的天文学概念了。就其坚持气是实体这一点而言,他正确地说明了戴震的观点;就其过于强调气的实象性而言,又具有狭隘的经验主义性质,在理论层次上比戴震倒退了一大步。

阮元推崇戴震之说,在太极问题上,也主张黜虚崇实。戴震针对宋儒的"太极即理"的观点,认为太极是"气化之阴阳",而不是"阴阳之所由生"。因为"极有会归之义,太者无以加于其上之称",他把无限的"气化之阴阳"叫做"太极"。阮元深疾宋儒太极说的虚妄,作《太极乾坤说》,试图把虚妄之太极还原成一种有形有质的实物。他借助于天文学知识,完成了这一还原工作,认为

"北辰即北极天地所共之极，舍北极别无所谓极也。"太极即北极之实象也。他批评"后儒舍其实以求其虚"的作法，指出"王弼以'无'注太极，虚而不实，乃老庄之学。"他对王弼的批评实际上也是对宋儒的批评，因为宋儒在太极问题上都是"舍其实以求其虚"的。阮元把太极说成北极，把八卦方位还原成中国地理，这种做法，虽然过于实象化，缺乏抽象理论思维，但是这种由虚返实的方向还是有一定积极意义的。在道器上，戴震根据他的气本论，认为形即是"已成形质"，"形而上犹曰形而以前"（即形成有形有质的体以前的气化状态）；"形而下犹曰形而以后（即形成有形有质的实体以后）。由元气逐步演化出人与万物的过程，实际上也就是由"形以前"到"形以后"的过程。阮元极力想把戴震的道器说实象化，把它还原成古器物学。他说："形上谓道，形下谓器。商周三代之道存于今者，有九经焉。若器，则罕有存者。所存者，铜器钟鼎之属耳！"（《商周铜器说》）在这里，器就是"铜器神鼎之属"，道就是制作此物的"精意"、圣王的"礼文"，把道与器这对抽象的哲学范畴完全实象化了，用粗浅的经验论代替了深邃的理论思维。这正是乾嘉学者经验主义的治学方法的根本特色。

乾嘉学者认为宋儒言理皆虚，唯有"礼"才是实，普遍主张"以礼代理"。凌廷堪发挥戴震的"重礼"思想，认为宋儒的虚理之说是"禅学"，指出"宋儒所以表章四书者，无在而非理事，无在而非体用，即无在而非禅学矣。"（《校礼堂文集》卷16，《好恶说》下）指出"《论语》及《大学》皆未尝有理字"，只是宋儒"因释氏以理事为法界，遂援之而成此新义。"在他看来，"圣人之道，一礼而已矣。""夫舍礼而言道，则空无所附。"只有以实"礼"代替虚"理"，才能从根本上克服宋儒的蹈空之弊。焦循撰《礼说》一篇，亦主张"以礼代理"。他从维护封建统治出发，认为"理足以启争，

而礼足以止息也。"他说："礼论辞让，理辨是非。知有礼者，虽仇隙之地，不难以揖让处之"。"今之讼者，彼告之，此诉之，各持一理，哓哓不已。为之解者，若直论其是非，彼此必皆不服，说以名分，劝以逊顺，置酒相揖，往往和解。可见理足以启争，而礼足以止息也。"阮元高度评价凌廷堪的"以礼代理"说，指出凌氏的"《复礼》三篇，唐宋以来儒者所未有也。"(《研经室二集》卷4《次仲凌君传》)阮元完全赞同凌氏的观点，认为人生而有欲，欲不可无，亦不可纵，只可"节"，而节欲的最好办法即是以礼代理。"若以非礼折之，则人不能争；以非理折之，则不能无争矣。"他从"理必出于礼"这一命题出发，认为"理必附乎礼以行，空言理则可彼可此之邪说起矣。"(《研经室续集》卷3，《书东莞陈氏〈学部通辨〉后》)浙江黄式三、黄以周父子继凌、焦、阮之后亦倡此说，著《约礼说》、《复礼说》、《崇礼说》诸篇，认为"欲挽汉宋学之弊，其唯礼学乎！"(缪荃孙：《黄以周墓志铭》)乾嘉学者的"以礼代理"说，实际上是以实代虚说。因为"礼"是一种具体的封建礼仪与规章制度，并非空洞之议论。从这一意义上，以礼代理说具有实学的意义，但是它把具有抽象理论意义的哲学范畴"理"变成一个纯属政治伦理学的"礼"，不但含有狭隘的经验主义色彩，而且也掏空了戴震的天理说的辩证思维和启蒙意义，这在理论层次上不能不说是一个退步。

二、在人性论上，程朱学派依据"性即理"的观点，提出性分为气质之性与天命之性的论点。

戴震及其后继者极力批驳这种"舍欲言性"的说法。戴震从气实体论出发，认为"性者，分于阴阳五行，以为血气心知。"(《孟子字义疏证》中)即从本原上看，人性"分于阴阳五行"之气；从内容上看，人性是"血气心知"，它既包括人的有情有欲的肉体，又包括人的思维认识能力和道德意识。他认为，人生而具有血气，

有血气则有心知，有心知则自能知理义，这是“一本”，而非“二本”。在此基础上，他批评了程朱的“分血气心知为二本”的思想，指出“舍气质，更无性之名”，即人性存于气质之中，离开气质是无所谓人性的。

焦循肯定戴震的“欲出于性”的观点，反复宣传“欲本乎性”的思想。他说：“性无他，食色而已。饮食男女，人与物同之。”（《雕菰集》卷 9《性善解》一）又说：“饮食男女，人之大欲存焉，欲在是，性即在是。”（《孟子正义》卷 22，《性犹杞柳章》）他和戴震一样，“以血气心知之性，为喜怒哀乐之情，则有欲”（《易通释》卷 5《性情才》），有性即有欲，欲即在性中。基于此，他批评程朱“安得谓气质中有一性，气质外复有一性哉！目无气质则无人，无人则无心，性具于心，无心安得有性之善？程朱舍情而言善，舍欲而求仁，舍才以明道”。这是“离人而空论夫理”（《孟子正义》），是违背“孔孟之传”的。（《易释通》卷 5《性情才》）

阮元也赞成戴震的“以血气心知为性”的观点，他从考据学的角度论证说：“性字从心，即血气心知也，有血气无心知，非性也，有心知无血气，非性也。血气心知皆天所命，人所受也。”（《研经室一集》卷 10，《性命古训》）又说：“性字本从心从生。先有生字，后造性字。……然则告子‘生之为性’一言，本不为误，故孟子不骤辟之。”（同上）在他看来，告子的“食色，性也”原本不错，因为“味、色、声、臭、喜、怒、哀、乐皆本于性，发于情者也。”（同上）孟子本人也是“以味、色、声、臭、安佚为性”的。他还针对宋儒和佛教的“性内无欲”、“欲即是恶”的观点，反驳说：“欲生于情，在性之内，不能言性内无欲。欲不是善恶之恶。天即生人以血气心知，则不能无欲。惟佛教始言绝欲。为天下皆如佛绝欲，则举世无生人，禽兽繁矣。此孟子所以说味、色、声、臭、安佚为性也。”（同上）在这里，阮元充分肯定了情欲的合理性，这同戴震的思想

是一脉相承的。

在天理和人欲关系上，戴震及其后继者都主张“理者存乎欲”的思想。戴震认为“无过情无不及情之谓理”，即把情欲节制到恰到好处即是天理。对情欲如不节制，任意放纵，则必有“悖逆诈伪之心”、“淫佚作乱之事”；如果因恶其泛滥而绝其欲，则是佛教的禁欲主义。他主张“欲不可穷，非不可有；有而节之，使无过情无不及情，可谓之非天乎？”（《孟子字义疏证》卷上《理》）那么，如何“节欲”呢？戴震及其后继者提出三条原则：一曰“以情絜情”即是天理。他根据儒家经典，指出：“理也者，情之不爽失也；未有情不得而理得者也。凡有所施于人，反躬而静思之：人以此施于我，能受之乎？凡有所责于人，反躬而静思之：人以此我责于我，能尽之乎？以我絜之人，则理明。”（《孟子字义疏证》卷上《理》）在焦循看来，情欲不只是人类赖以生存和发展的基础，也是正确处理人际关系的“感通之具”。他赞同戴震的“以情絜情即是天理”的思想，认为“己与人同此性即同此欲”，“人有玉而吾爱之，欲也。若推夫人之爱玉，则如己之爱玉，则攘夺之心息矣。能推，则欲由欲寡；不能推，斯欲由欲多。不知格物之学，不能相推，而徒曰过其欲，且以教人曰遏其欲，天下之欲可遏乎哉！”（《雕菰集》卷 9《格物解》三）“圣人于己之有夫妇也，因而知人亦欲有夫妇；于己之有饮食也，因而知人亦欲有饮食”，“平天下所以在絜矩之道也。”（同上《格物解》二）二曰“与百姓同欲。”焦循发挥戴震的情欲“与百姓同之即理”的思想，认为既然“欲出于性”，就应当满足人的正当情欲，必须做到“与百姓同欲”。他说：“孟子称公刘好货，太王好色，与百姓同之，使有积仓而无怨旷。”（《雕菰集》卷 9《格物解》二）强调“圣人治天下，体民之情，遂民之欲，而工道备。”黄式三也反复申明戴震的同欲说，认为“欲出于性，由一人之欲推之，知天下人之同欲，此有反躬而依天理；专一人之欲

而灭没乎天下之同欲，此谓不能反躬而穷人欲。欲不必穷，非不可有。有而节之，使无过情无不及情，即合乎天理矣。此戴氏之说理。”(《申戴氏理说》)三曰“制礼以节之”。凌廷堪依据他的“人有性必有情，有情必有欲”的思想，主张制礼节性之说。他说：“饮食男女，人之大欲存焉。圣人知其然也，制礼以节之。”(《校礼堂文集》卷10《荀卿颂序》)又说：“若舍礼而别求所谓德者，则虚悬而无所薄矣，盖道无迹也，必缘礼而著也，而洽礼者以之；德无象也，必借礼为依归，而行礼者以之。”(《校礼堂文集》卷4《复礼》中)如果说戴震从政治上揭露了“以理杀人”的反动本质的话，那么他的信奉者焦循则从另一方面揭示了“以理抗势”的社会功能。他在《理说》中指出：“明人吕坤有《语录》一书，论理曰：‘天地间唯理与势最尊。理又尊之尊也。庙堂上言理，则天子不得以势相夺。即相夺，而理常伸于天下万世’”。在《群经礼疏序》中他进一步申明此意，指出“自理道之说起，人各挟其是非，逞其血气。激浊杨清，本非谬戾，而言不本于性情，则听者厌倦。……甚而假宪闱、庙祀、储贰之名，动辄千万人哭于朝门，自鸣志孝，以激其君之怒，害及其身，祸于全国。”在这里尽管焦循不同意吕坤的“以理抗势”的说法，称之为“邪说”，但他在反驳吕坤时毕竟以最明确的语言阐明了“以理抗势”的历史实事，从反面补充了戴震的反理学思想。阮元如戴震一样，认为程朱的理欲对立说，是宋儒援佛释儒的结果。他说：“欲固不能离性而自成为欲也。……窃释氏之言者，必愿拒六者(指喜怒哀乐爱敬)于性之外，尊性为至静至明至觉，无情无欲，其如与《礼记》、《孟子》之言不合何！……而佛书内有言佛以寂静明觉为主者，晋唐人乐从其言，返而索之于儒书之中，得《乐记》斯言(指“人生而静，天之性也”)及《周易》‘寂然不动’之言，以为相似，遂傅会之，以为孔孟之道本如此，恐未然也。”又说：“晋、唐人嫌味、色、声、臭安佚为欲，必欲

别之于性之外，此释氏所谓佛性，非圣经所谓天性。”(《研经室一集》卷十《性命古训》)这不过是戴震的宋儒“杂乎老释之言以为言”的说法的引申。戴震及其后继者从理论根源上深刻地揭露了宋儒的“理欲之辨”是释老观点思想的翻版，这是极为精湛的。

既然戴震及其后继者肯定人的情欲的合理性，那么就必然会把批判矛头指向摧残人性、压抑情欲的封建伦理思想。汪中极力反对歧视妇女，主张男女婚姻自由。在中国封建社会中，“私奔”被视为伤风败俗之事，而汪中则赞颂“私奔”，认为男“三十不娶，女二十不嫁”者，只要男女双方自愿，“虽有奔者不禁也。”(《述学释媒氏文》)汪中对“一女不嫁二男”的贞女观深恶痛绝，公开提出“女子许二嫁”的观点。他主张妇女出嫁后，如夫不善，应允许妇女自由改嫁。袁枚的妹妹和郑虎文的婢女皆嫁于“不肖流荡”之人。其夫和女之父母“咸愿改图，而二女执志不移”，结果“袁嫁数年，备受箠楚，后竟卖之”，“郑婢为郭所窘，服毒而死。”汪中对这两位深受理学之害的女子，既同情又痛恨，评论曰：“好仁不好学，其弊也愚。若二女可谓愚矣。本不知礼而自谓守礼，以殒其生，良可哀也。”(《述学·女子许嫁而婿死从死及守志议》)他还反对守节殉节，更反对未婚女子守节、殉节。他针对宋儒的“饿死事极小，失节事极大”的说教，指出：“许嫁而婿死，适婿之家，事其父母，为之立后，而不嫁者非礼也。……其有以死为殉者，尤礼之所不许也。虽然父子之亲，君臣之义，女妇之恩，不可解于心过而为之。死君子犹哀也，苟未尝以身事之，而以身殉之则不仁矣。”(同上)既然在“三纲”中，君死臣可不死，父死子可不死，为何独夫死而妇殉之呢？主张夫死妇不必从死，寡妇亦可以改嫁。指出这种“生不同室而死则同穴”的贞节观，“其非礼孰甚焉”，即是违背古礼的。这和明代思想家李贽、乾嘉学者钱大昕的进步思想是一致的。

三、在道德修养上，戴震针对程朱的“复其初”的先验论，提出了“心知之资于问学”的思想。

他认为人与人之间的先天材质“大致相近”，惟有后天学习“可以增益其不足而进于智。”所以，他极力反对陆王的“废学尚禅”和程朱的“冥心求理”的思想，提倡“重问学，贵扩充。”他强调“重学”，更强调躬行，承认“凡事履而后知，历而后难”。(《戴震文集·与方希原书》)认为只有在实践中“行之而当为得理”，“行之而不当为失理”(《孟子私淑录》上)，肯定实践既是扩充人的善性的基础，也是检验人的道德行为当与不当的标准。阮元在戴震思想的基础上，“以训诂求义理”的考证方法，反复论证实践的重要性，反对理学家的空悟之道。(一)在诠释孔子的“学而时习之”时，他指出孔子所谓“学”是“必兼诵之，行之，其义乃全。”“凡礼乐文艺之繁，伦常之纪，道德之要，载在先王之书者，皆当讲习之，贯习之。……故时习者，时诵之，时行之也。”(《研经室一集》卷2《论语解》)强调伦常之纪、道德之要不只是讲学、议论，更重要的是“时行之”。(二)在注释孔子的“吾道一以贯之”时，他在对比中指出圣贤之道只能“以行事为教”。他说：“‘贯’，行也，事也。……‘一以贯之’，犹言一是以行事为教也。”“以行事训贯，则圣贤之道归于儒；以通彻训贯，则圣贤之道近于禅矣。”(《研经室一集》卷二《论语一贯说》)在《石刻孝经论语记》中，他又说：“所谓‘一贯’者：贯者，行也，事也；言壹是皆身体力行，见诸实行实事也，初非有独传之心，顿悟一道也。”(《研经室一集》卷11)在《孟子论仁论》中，阮元又重复说：“实者，实事也。圣贤讲学，不在空言，实而已矣。故孔子曰：‘吾道一以贯之’。贯者，行之于实事，非通悟也。通悟则良知之说缘之而起矣。”(《研经室一集》卷九)在这里，阮元把“以行事训贯”和“以通彻训贯”，以“实行实事”和“顿悟之道”、“实事”和“通悟”对立起来，并把前者说成是圣贤之

道，把后者说成是“禅学”，把批判矛头指向佛学与陆王的“顿悟之道”，这是显而易见的。(三)在说明“格物”概念时，他认为格物是“至止于事物之谓也。”他针对朱熹把“格物”训成“穷理”，指出“物者，事也，格者，至也。事者，家国天下之事，即止于五伦之至善，明德、新民，皆事也。格有至义，即有止意。履而至止于其地，圣贤实践之道也。”“凡家国天下五伦之事，无不当以身亲至其处而履之以止于至善也。”“若以格物为心灵穷理，则犹是致知际内之言，非修身际内之事也。”(《研经室一集》卷2《大学格物论》)在格物说上，阮元坚持“圣贤实践之道”，反对朱熹“以格物为心灵穷理”之说，充分体现了他注重实践的科学精神。(四)在良知良能上，阮元坚持“实事求是”，反对“以虚义参之”。他认为“孟子论良能、良知，良知即心端也，良能，实事也。舍事实而专言心，非孟子本指也。”基于这一认识，他反对王阳明只讲通悟之良知，不讲实事、实行之良能，指责王阳明“不资于外求，但反观内省”，“直以为佛氏之言而不之讳”。(《研经室一集》卷9《孟子论仁论》)在他看来，不管是佛教的“以寂静明觉为主者”还是宋儒鼓吹的“以静而通照”，都是与“圣贤之道，无非实践”的实学精神相悖的。他还对宋儒的居敬说作了实学说明，指出：“盖敬者，言终日常自肃警，不敢怠逸放纵也。……非端坐静观主一之谓也。(《研经室续集》卷1)把“敬”训为一种“肃警无逸”的实践行为，从而批判了宋儒主敬说的“瞑目静思”之义。上述一切，都从不同方面充分地体现了乾嘉学者在道德修养上的实践精神，是十分可贵的。只有在本体论上坚持气实体论与实性论，在认识论与道德修养上坚持实践论，才能为乾嘉学者的经世思想和求实学风提供可靠的理论根据和正确的思想方法。

第四节 “儒者之学，在乎明体以致用”

同清初考据学家顾炎武等人相比，乾嘉多数学者虽没有那种激扬文字、品评时政的胆量，也没有那种高昂的爱国主义气节。但是，决不能由此就认为乾嘉学者是一群不过问政治，只知在故纸堆中寻章摘句的“书蠹”。他们由于历史所限固然埋头于经史考证，但他们往往通过治经考史、“聊以自藏”，在借古喻今的形式下来表达自己的忧患意识和经世价值取向。

在人生价值取向上，乾嘉学者对当时的理学家们“空谈心性”和科举考试多持批评态度，认为人生的真正价值在于追求儒家的“内圣外王之道”。《四库全书总目》作者针对宋儒的“遵崇性命，菲薄事功”的观点，指出这是一种“空谈误国”的论调，宋明两朝皆“务彼虚名，受其实祸”：南宋儒生多“持浮议以自文”，“议论多而事功少”，致导“国势日颓”；“明人之弊，直以议论亡国。”所以，纪昀等人极力提倡“以实心励实行，以实学求实用。”（《阅微草堂笔记·故妄听之二》）认为“儒者之学，明体达用，道德事业，本无二源，岐而两之，殊为偏见。”赵翼在总结历史经验后，认为“书生徒讲文理，不揣时势，未有不误人家国者。”（《廿二史札记》卷35《明末书生误国》）他撰写《廿二史札记》一书也是为了“经世致用”，自称“至古今风会之递变，政事之屡更，有关于治乱兴衰之故者，以随所见附著之。”钱大昕明确提出“经史非二学”的命题，认为“儒者之学，在乎明体以致用，诗书执礼皆经世之言也。《论语》二十篇，《孟子》七篇，论政者居其半。……而性与天道，虽大贤犹不得而闻，儒者之务实用而不尚空谈如此。”（《潜研堂文集》卷36，《与邱草心书》）汪中亲自目睹清代科场之黑暗，

遂绝意于仕途，视科名为“身外之一物”。他发挥顾炎武的经世之学，终生致力于研究“用世之学”，自称“尝有志于用世，而耻为无用之学。故于古今制度沿革，民生利弊之事，皆博问而切究之，以待一日之遇。下至百工小道，学一术以自托，平日则自食其力，而可以养其廉耻，即有饥馑流散之患，亦足以卫其生，何苦耗心劳力舒虚词以求阅世人哉！”他研究六经，并非为了功名利禄，而是“推六经之旨，以合于世用。”(《述学·与朱吾曹书》)他在给友人刘端临的书信中，劝他“居官莅事，必求其实用。”基于此，他把自己的“用世之学”与宋儒的无用之学区别开来，指出“后世群居终日，高谈性命，而谓之讲学，吾未之前闻也。”(《述学·别录·讲学释义》)在他看来，所谓讲学并不是空谈性命，而是“讲习也，习肆也，肆讲也”，包括“务农”、“讲武”等有用之学。基于“用世”的立场，汪中对墨学极为赞赏，认为墨学是“救衰世之弊”的实用之学。他说：“墨子之学，其自言者曰：国家昏乱，则语之尚贤、尚同，国家贫，则语之节用、节葬；国家喜音沉缅，则语之非乐、非命；国家淫僻无礼，则语之尊天、事鬼；国家务夺侵陵，则语之兼爱、非攻。此其救世，亦多术矣。”(《述学·内篇·墨子序》)焦循稽考古籍，“习先圣之学”，完全是为了“正立身经世之法”。“循谓古人之学，期于实用。”(《雕菰集》卷16《加减乘除释自序》)认为学而不用，非先王之道。阮元对清代腐败的科举制度也深表不满。他推崇顾炎武的“博学于文”而又“留心于经世之务”的学风，认为“世之习科条而无学术，守章句而无经世之具者，皆未足与于此也。”(《研经室三集》卷4)主张把“稽古之学”与“政事之学”结合起来，达到“鉴古以资治”的目的。他说：“稽古之学，必确得古人之义例，执其正，穷其变，而后其说之也不诬。政事之学，必审知利弊之所丛生，后日所终极，而立之法，使其弊不胜利，可以持久不变，盖未有不精于稽古而能精于政事者也。”(《研经室一集》卷

11)在他创办的浙江诂精经舍和广东学海堂里,其教学内容极为广泛:"经史疑义,旁及小学,天部、地理、算法、词章"无所不包,就是不讲宋儒的空疏义理之学,"不用八比文,八韵诗",把宋儒的"高谈性理"与"时文帖括"完全排除出去,其目的也是为了培养具有真才实学之士。

在乾嘉考据学家中,虽有少数学者不畏权势,敢于痛斥时弊,但多数学者则是通过治经考史和借古讽今的方式揭露与鞭挞清代社会的各种腐败现象,充满着社会批判精神。这是乾嘉学者忧患意识和经世价值取向的最突出表现。一生"敦励实学"的洪亮吉敢于"指陈规画,慷慨千余言",直斥朝廷弊政,无所顾忌。他揭露清代官吏的贪污受贿之风,指出"一官任满,连十舸,盈百车,所得未尝不十倍于前也。"而对"所谓民生吏治者,不复挂之齿颊矣。"(《意言·守令篇》)这些贪官污吏的唯一特长是"以模棱为晓事,以软弱为良图,以钻营为进取之阶,以苟且为服官之计。"(《乞假将归留别成亲王极言时政启》)钱大昕针对乾隆朝后期横征暴敛的现象,指出"出不派之粮,供不给之卫,敲骨吸髓,徒资群蠹瓜分、酬酒、陆博之资、民实不服。"(《潜研堂文集》卷22)今之官吏,"竭海内之膏脂,饱若辈之私囊",巧立名目,变相扰民。"阳避加赋之名,阴行剥下之计","虽不加赋,较之加赋,殆有甚焉。"赵翼指出齐梁台使"假公营私,骚及鸡犬","钦差大臣"藉权索贿,动至数万金。"(《廿二史札记·齐梁台使之害》)明代官吏"不特地方有司私派横征,民不堪命,而缙绅居乡者,亦多倚势恃强,视细民为弱肉,上下相护,民无所控诉也。"(《廿二史札记》卷34,《明乡官虐民之害》)他在借齐梁与明代之古以喻今,从而揭露了清代官吏的肆意扰民和贪污受贿的罪行。所以,他主张严惩贪官污吏。赵翼肯定宋太祖"凡罪罚悉从轻减,独于治赃吏最严"的做法,认为这"可谓知行所务者哉!"。他也肯定明太祖

严惩贪官污吏的做法，主张没收贪款脏物应还之于民，认为“籍及贪吏之财，以偿民欠；籍没权要之财，以补官亏。亦哀益之一术也。”(《廿二史札记》卷五，《籍设财产代民租》)人所皆知，乾嘉时期，文字狱甚盛。乾嘉学者虽噤若寒蝉，但也往往借古讽今，对文字狱提出了尖锐批评。赵翼在《廿二史札记》一书中，专列《秦桧文字之祸》、《明初文字之祸》等条，指斥秦桧滥兴文字狱使善良之人“横遭诬害”，“不可数计”，“其威焰之酷，真可畏哉！”痛斥明太祖“以文字疑误杀人”的罪行。钱大昕在《洛蜀党论》一文中，直言不讳地说：“夫摭语言文字之失，陷人于罪，纵使幸而得逞……犹为士论所薄。”(《潜研堂文集》卷2)他们也反对酷法滥杀，主张以法治国。赵翼在《廿二史札记》中，对“武帝时刑罚之滥”、“后魏刑杀太过”、“五代滥刑”的肆意妄杀的罪行，作过深刻揭露，认为这是一种“视人命如草芥，动以族诛为事”的非人道做法。他认为该杀该宥，应严格依法论处。”法当杀而故出之，是之谓纵法；当宥而故入之，是之谓滥。天子之不可以纵奸而士师之不可以滥杀也。”(《皋陶论》)这显然是对封建王朝”君命大于国法”的独断主义的有力批判。在治国原则上，纪昀等人已突破了“修齐治平”的道德模式，指出：“今不讲体国经野之政，捍灾御变之方，而曰吾仁爱之心，同于天地之生物。果此心一举，万物即可生乎？吾不知之矣。……西山作《大学衍义》列目至齐家而止，谓治国平天下可举而措之。不知虞舜之时，果瞽瞍允若而洪水即平、三苗即格乎？抑犹有治法在乎？又不知周文之世，果太姒徽音而江汉即化、崇侯即服乎？抑别有政典存乎？今一切弃置，而归本于齐家，毋亦如土可生苗，即炊土为饭乎？“(《阅微草堂笔记·故妄听之三》)这就是说，单靠“修身正心”的道德修养是不能治国平天下的。在治国上，除了提倡君臣“修身重道”之外，还必须讲求“体国经野之政，捍灾御变之方”即具体的“治法”或“治术”，才能管理

好国家。否则，不过是一种幻想而已。

乾嘉学者虽然终日埋头于治经考史，但也非常关心民瘼，同情人民疾苦，主张“改革积弊，加惠穷民。”王鸣盛十分同情采煤工，作《采煤叹》曰：“小车轧轧黄尘下，正是西山采煤者。天寒日暮采不休，面目黧黑泥没踝。南人用薪劳担肩，北人用煤煤更难。长安城中几万户，朱门金盏酒肉腐，吁嗟谁怜采煤苦。”在这首诗中，不但表现了他对采煤工的深切同情，而且也对权贵的奢侈生活提出了谴责。洪亮吉在自己的诗文中，也往往流露出“穷年忧黎元，叹息肠中热”的一腔情怀。如《卷施阁诗集》云：“昨来喜雨篇，忧国何谆谆。民之饥渴怀，乃若在一身。”（《偶得》）“蝥螣横犹昔，蝗蛹害至今。吴乡频岁歉，愁绝旅人心。”（《附鲒轩诗》卷6《不雨》）他还痛斥封建地主对农民的残酷剥削，指出：“饲蚕候三眠，缫丝百千度。辛勤一生内，衣未织纨素。东家有娇姿，生小无所务。披服非不多，著新即厌故。昨梦会百邻，惊看机上布。”（《卷施阁诗集》卷2）从这些诗文中，说明乾嘉学者对劳动人民的疾苦是同情的。他们并不是如某些人所说的那样，是一群不关心人间疾苦的书呆子。

基于对社会穷苦者的同情，他们主张建立各种社会慈善福利机构。汪中为了保障孤儿寡母的最低生活水平，主张建立贞苦堂、孤儿社、养济院、育婴堂和漏泽园等社会慈善机构。关于贞苦堂，他建议“凡州县察其寡妇之无依者（必良家谨愿者），造屋一区为百间，间各户使居之，命之曰贞苦堂。”“妇若姑若子女三人者，给米一石，钱二百，终岁绵六斤，布五匹，其多少以是为差。”在贞苦堂里，“任以女工丝台之事而酬其值”，组织生产劳动，实行以工“酬值”。在贞苦堂的“门外有社”，设师一人，建立一座类似学校的孤儿社，“凡孤子五岁至十岁者，学焉，命之曰孤儿社。”“分授以四民之业，然而必通《孝经》、《解经》。”至16岁，“度其自

食其力，以次减其廪至二十，则举而迁于外。”其它社会救济机构，“若养济院、育婴堂、漏泽园，盖皆养生送死，邮老慈幼，以固万民难扼也。”在这些慈善救济机构里，他强调生产性和民办性，即主张“自力更生”，发展生产，同样主张选择“敦笃有智者总其事。”一切资金采用集资办法，“官吏不得过问焉”。他还建议为穷苦的渔民修建避风馆，在《龙潭募建避风馆疏》一文中，认为龙潭是江河交通要地，“往来者多取径焉。”但是这里却地荒人少，船舶难以仃留；遇上雨雪日暮，狂风怒涛，人们往往冒险而渡，结果不但财物损失，而且也不知有多少人葬身于鱼腹之中，“诚可哀也”。所以，他建议由万民集资建立一个避风馆，使过往船舶有风则宿，风止乃行，以造福于船民。汪中的这些善良的社会构想，虽然并未涉及到封建社会的根本制度，同时也具有一定的空想性质，但是却充分地体现了汪中的“用世”精神和人道主义的情怀，这是应当充分肯定的。

第五节 “实测而知”的科学思想

乾嘉学者基于明道经世的需要，十分重视研究自然科学。他们对自然科学的研究，虽然继承了清初梅文鼎、王锡阐等人的科学传统，但是他们的侧重点已不再是接受与消化从西方传来的科学思想，而是在考据学的形式下，整理与发展中国的古典科学，将科学研究与通经明道联系起来，把它视为治经明史的一个重要组成部分。他们认为要治经明道，没有渊博的自然科学知识，是不可想象的。正如戴震所云：“诵《尧典》数行至‘乃命羲和’，不知恒星七政所以运行，则掩卷不能卒业；”“不知古今地名沿革、则《禹贡》职方失其处所”；“不知‘少广’、‘旁要’，则《考工》

之器不能因文而推其制”;“不知鸟、兽、虫、鱼、草、木之状类名号,则比兴之意乖。”(《戴东原集·与是仲明论学书》)所以,他们在治经考史中非常重视天文、历法、数学、地理等科学问题,认为这是“帝王之要道也。”

乾嘉学者运用考据方法,实事求是地从事中国古典科学研究,从一个侧面充分反映了他们的实学思想。在整理与发展中国古典科学方面,他们的主要历史功绩有三点:第一,辑佚科学著作。明清之际,唐代立于学官的“十部算经”和宋元时期的科学著作,由于“明季空谈性命,不务实学”,遂使它们几乎失传。四库全书馆中的考据学家,不但从《永乐大典》中辑录出久已散佚的古典数学名著,如《九章算术》、《孙子算经》、《周髀算经》、《海岛算经》、《五曹》、《五经算》、《夏侯阳》等7部著作。同时还辑录出了秦九韶的《数书九章》、李冶的《益古演段》。他们还从其它古籍中搜辑出了《张邱建算经》、王孝通的《缉古算术》,明刻本的《数术记遗》、李冶的《测圆海镜》等。公元1814年,鲍廷博刻印从《永乐大典》中辑录出来的南宋杨辉《续古摘奇算法》残本1卷,《透帘细草》残本,元代《丁巨算法》残本1卷。1839年罗士琳辑录付印朱世杰的《算学启蒙》3卷。从古籍中辑出的地理学著作有:毕源辑王隐《晋书地道记》、张澍辑:阚骃《十三州志》、《凉州异物志》等。此外,马国翰《玉函山房辑佚书》中所辑录的科学史资料,亦极为宝贵。第二,校注科学著作。从古籍中辑录的古代科学著作,由于年代久远,多有传抄之误,必须进行认真的校注。《四库全书》中的天文算法等书籍,是由戴震、顾长发、陈际新等人负责校勘。其中《周髀算径》、《九章算术》、《孙子算径》、《五经算术》是由戴震精心校勘。在戴震校勘的基础上,李潢又撰有《九章算术细草图说》9卷、《海岛算径细草图说》1卷、《辑古算径考注》2卷。与李潢撰《考注》的同时,陈杰撰有《辑古算径细草》1卷、后又撰

《辑古算径图解》3卷、《音义》1卷。《四库全书》未收录的元代朱世杰的《四元玉鉴》3卷抄本，后由阮元购得，刻版传世。为这部著作作注的有：罗士琳的《四元玉鉴细草》24卷；沈钦裴的《四元玉鉴细草》2卷。乾嘉学者对我国古代地理学著作如《山海经》、《禹贡》、《水经注》以及《正史》中的《地理志》的校注，也多有精僻的见解和独到之处。其中，戴震对《水经注》的校注，成绩尤为卓著。第三，辨伪科学著作。乾嘉学者发扬清初闫若琚、毛奇龄、胡渭等人的辨伪学风，他们对中国古典科学著作的辨核真伪，也用功颇深。他们认为《山海经》非夏禹伯夷所作，东方朔《海内十州记》纯系伪造等。这种对古籍的辨伪工作，对于推动中国古典科学研究的作用是不可忽视的。

乾嘉时期，整理与发展中国古典科学能够成为时代的科学主题，这既是从雍正以来闭关政策、遂使西洋科学不能继续输入中国的结果，又是乾嘉考据实学主盟学坛的产物。

由于乾嘉学者能够自觉地把较为科学的方法特别是归纳的求实方法应用于中国古典科学的研究，所以在许多科学领域取得了令人注目的成就。其中，尤以江永、戴震、孔广森、焦循、李锐、汪莱、阮元等人的成就更为突出。

江永精于天文地理之学，改正梅文鼎论岁实消长之误。主要科学著作有《推步法解》5卷、《七政衍》、《金水二星发微》、《冬至极度恒气注历辨》、《岁实消长辨》、《历学补论》、《中西合法拟草》等。

戴震是一位成就卓著的考据学家，同时也是一位著名的自然科学家。江永私淑清初历算大家梅文鼎，而戴震又从学于江永。戴震发挥梅、江的科学思想，并把西方科学与中国古典科学巧妙地结合起来，在天文、数学、地理、水利、生物、机械工程等方面，都有精湛的研究：在机械工程上，他曾“因西人龙尾车法作

《赢旋车记》，因西人引重法作《自转车记》。”（凌廷堪：《戴东原先生事略状》）此外，还撰有《考工记图》3卷。在算学方面，撰有《策算》1卷，发挥梅氏《筹算》的思想，论述西洋筹算的乘除法和开平方法；撰《勾股割圜记》3卷，发挥梅氏《平三角举要》、《孤三角举要》的数学思想，叙述三角八线、平三角形、球面直角三角形、球面斜三角形解法。还有《九章补图》1卷、《藏府算经论》4卷等。在天文学方面，撰有《五礼通考·观象授时》、《周礼太史正岁年解》2篇、《周礼北极璿玑四游解》2篇、《迎日推策记》1篇、《原象》4篇、《历问》1卷、《古历考》2卷、《释天》、《续天文略》3卷等。在地理学方面，撰有《水地记》30卷、《直隶河渠书》64卷、《水经注》40卷、《山西汾阳府志》、《汾阳县志》等。其中，《水经注》的成就最大。郦道元《水经注》在长期的流传中，经与注颠倒错乱，无法读通。戴氏整理此书，立下三条校勘原则：（一）经文首云某水所出，以下不更举水名，注则详及所纳群川；（二）各水所经州县，经但云某县，注则常称某故城；（三）经例云“过”，注则云“迳”。按照这三条原则，戴震基本上恢复《水经注》原书的面目，其功可谓大矣！

孔广森继承与发挥戴震的“测算之学”，因秦氏方斜求圆术及算经商功章求方亭术引申推衍，撰《少广正负术内外篇》6卷。内篇3卷主要论述高次方程解法，外篇3卷主要解高次方程应用问题。它是清代中叶一部重要的数学专著。在这部著作中，他不但集中地讨论了关于“割圆孤矢”，关于“新设三角法”、关于“勾股难题”等高次方程解法及其应用问题，而且在解决实际问题中还比较注重代数方法和推理过程，这应当说是一种历史进步。

焦循学识渊博，于天文数学造诣尤为精深。他深受梅文鼎和戴震的思想影响，在天文历算方面，撰有《里堂算学记》。其中有

《加减乘除释》8卷、《天元一释》2卷、《释弧》3卷、《释轮》2卷、《释椭》1卷。此外，还撰有《乘方释例》5卷、《开方通释》1卷、《大衍求一术》1卷、《孙子算经注》及《补衡斋算学·第三册》等。在这些数学著作中，他补充与修正了中国古典数学原理(《如加减乘除释》、《释弧》、《天元一释》、《开方通释》等)，又论述了丹麦天文学家第谷的本轮、次轮的几何原理(如《释轮》)和意大利天文学家卡西尼的椭圆的几何原理(如《释椭》等)，从而把中国古代的优秀科学成果与西方的先进的科学思想结合起来，在会通中西文化上又向前迈进了一步。更为重要的是他在中国第一个提出"名起于立法之后，理存于立法之先"的命题，将数学逻辑化、形式化、符号化的方法论引进中国数学研究领域，力图补充与纠正中国传统数学的"论法者居多，言理者绝少"的缺陷。这在中国数学史上是一项创举，具有划时代的历史意义。在医学方面，他著有《李翁医记》、《医说》、《种痘医书》、《沙疹吾验篇》等；在地理学方面，他撰有《禹贡郑注释》1卷、《毛氏地理释》4卷、《扬州府志》、《邗记》6卷、《北湖小志》6卷等；在生物学方面，他撰有《毛诗鸟兽草木鱼虫释》11卷。由此可见，焦循是清中叶最伟大的科学家之一。

汪莱、李锐、凌廷堪，被时人称为焦循的"谈天三友"。他们共同探讨"测算之学"，为中国数学发展作出了重要理论贡献。汪莱于1769年撰《衡斋算学·第一册》，论述球面三角形，已知二角一对边或二边一对角有二解的各种情形。于1798年撰《衡斋算学·第二册》，论述勾股形，已知勾股相乘积与勾股和常有二解。又撰《衡斋算学·第三册》，论述已知一弧的通弦求五分之一弧的通弦。于1799年又撰《衡斋算学·第四册》，论述已知三事、球面三角形只有一解的条件。1809年于扬州钻研秦九韶、李冶的正负开方术，撰《衡斋算学·第五册》，讨论二次、三次方程式

的名有几个正根问题。从而在方程领域中突破了中国古典代数学的窠臼，为中国代数学的发展作出了不可磨灭的功绩。

李锐在与汪莱、焦循的学术交往中，撰有《勾股算术细草》、《方程新术草》、《弧矢算术细草》，皆以天元术解勾股与弧矢问题。又撰《方程新术草》1卷，为刘徽《九章算术注》中的"方程新术"作校勘和细草。在汪莱方程理论的基础上，他进一步完善了自己的方程论，撰成《开方说》3卷。上卷讨论方程正根的个数与各项系数符号的变化次数之间的关系；中卷承认方程的根可以是负的；下卷讨论了方程的重根问题。在这部极为重要的数学著作中，李锐发现方程可能有负根，从而讨论了方程的次与实根个数间的关系，在中国数学史上第一个提出重根问题，从而突破了中国历来就具体数字方程来解题的传统模式。在天文学上，撰有《历法通考》、《三统术注》、《四分术注》、《乾象术注》、《奉元术注》、《占天术注》、《日法朔余强弱考》等。

焦循、汪莱、李锐等人能够在数学上取得如此巨大的成绩，完全是乾嘉学派所推崇的"由合而分、由分而合"和"证之以实、而运以虚"的科学方法的理论成果。如焦循在《加减乘除释》中，以字符代替数字，并对四则运算的基本定理进行讨论，这可以视为抽象化数学方法的一种具体运用；汪莱关于方程理论、非十进制、组合论方面的创造性成果，也是他成功运用综合与分析等科学方法的结果；李锐在调日法的研究中，首先罗列51家历法的数据，然后提出造成"不合"的三条理由，这也是运用归纳法的成功实例；他在《勾股算术细草》中运用排序的方法，在中国数学史上第一次提出了共有13个元素的勾股算术的全部子目。这些科学成就，都是中国古典数学的优良传统与乾嘉学派和科学方法相结的产物。

阮元少时受焦循影响较大，精通天算舆地之学，24岁即撰

成《考工记车制图解》，后又撰成《浙江图考》，主编《畴人传》46卷，他认为天算之学是“帝王之首务”、“帝王之要道也”。此外，在乾嘉学者中，纪昀精通舆地之学，纂辑有《热河志》、《河源记略》等书。许宗彦曾考禹贡三江，又考太岁太阴，尤精天文，得泰西推步秘法，自制浑全球，颇具神解。钱大昕与诸寅亮等人讨论九章算术及西洋测量弧三角诸法，与江永、戴震辩论中西历算之法，讥刺江永“为西人所用”，撰有《三统术衍》3卷、《四史朔闰考》4卷等。谈泰从学于钱大昕，取梅氏之说，撰成《王制里亩算法解》、《井里算法解》各1卷。洪亮吉撰有《三国疆域志》、《东晋疆域志》、《十六国疆域志》等，为古地理学作出了重要贡献。

乾嘉学者无论研究中国古典科学或是西洋科学，并非为了崇经复古，而是“期于实用”。戴震研究自然科学，十分强调“裨益民生”。他推崇西方奇器，“奇器之中，水法尤切民用”（《四库全书总目提要》卷106，子部，天文算法类一）他称赞西人邓玉函《奇器图说》一书，是因为“书中所载，皆裨益民生之具，其法至便，而其用至溥。”（《四库全书总目提要》卷115，子部·谱录类）他还从实用观点出发，重视地理及农田水利的研究；纂修《直隶河渠书》，也是为了写出一部利国便民的“有用之书”。纪昀十分重视农学研究，认为“农者，民命之所矣。”（《济众新编序》）在《四库全书总目提要》中，他赞赏《农桑辑要》、《农书》、《农政全书》、《捕蝗考》等农学著作，都是以“有裨于实用”这一价值取向为标准的，在《刻农政全书》提要中，公开宣称“农圃之事，本为琐屑，不必遽厌其详，而所资在于实用，亦不必以考核典故为优劣。”从“务切实用”目的出发，《四库全书总目提要》作者对于潘季驯的《河防一览》、《两河经略》、靳辅的《治河奏绩书》，薛凤祚的《两河清汇》以及清代《浙西水利书》、《三吴水利录》、《吴中水利书》、《直隶河渠志》等水利学著作，皆予以“有裨于民事”、“有裨实用”的肯定

评价。《四库全书总目提要》作者从“利民生”、“节实用”出发，亦重视医学研究，如认为《银海精微》一书，虽是伪书，“但求其术之可用，无庸核其书之必真。”王念孙是一位饱学之士，他“精熟水利”，著《导河议》上下篇。纂《河源纪略》，皆为了农田水利建设。汪中精通经传诸史，“旁逮医药种树之书，靡不观览。复推六经之旨，以合于世用。凡古今制度沿革，民生利病，皆博问而切究之。”他撰写《秦蚕食六国表》、《金陵地图考》、《广陵通典》等书，亦为“有益经书、维持世道。”（《清代朴学大师列传·汪中传》）阮元高度评价西方技艺水利之具：“龙尾、恒升、玉衡车诸制，非究极算理者不能作，而龙尾一车，尤于水旱有补裨之功。”（《畴人传》卷44《熊三拔传论》）他主持编辑《畴人传》，其目的也是“俾知术数之妙，穷幽极微，足以纲纪群伦，经纬天地。”（《畴人传序》）可见，弘扬与推崇具有实用价值的科学著作，正是乾嘉学者实学思想的集中反映。

乾嘉学者在自然科学研究中，强调“实测而知”，认为一切自然科学知识都是来源于实测，“非可以虚理尽”。这也是乾嘉学者实学思想的重要部分。焦循指出：“夫易，犹天也。天不可知，以实测而知。七政恒星，错综不齐，而不出乎三百六十度之经纬；山泽水火，错综不齐，而不出乎三百六十四爻之变化。本行度而实测之，天以渐而明；本经文而实测之，易以渐而明。非可以虚理尽，非可以外心衡也。”（《雕菰集》卷16《易图略自序》）这就是说，对于客观事物内在本质及其规律的认识，只有通达实测而逐步达到，任何主观主义的虚理之说都是无济于事的。戴震从事科学研究，非常重视实测之学。他推崇西方天文学，是因它“分曹测验，具有实证。”（《四库全书总目提要》卷106，子部·天文算法类一）焦循在水利研究上，坚持“实测而知”的原则，“不以一人之策为去取，不以数百人之策之不同为惑，不欣动新奇，不徒袭乎

陈言，胸有成竹而后用，效有必验而后行。”(《雕菰集》卷 13《奉檄上制府书》)在医学方面，他主张在细心观察、认真验证的基础上，修正前人错误，提出自己的新理论。《种痘医书》就是他通过亲自给儿子、孙子种痘的实践，“以所目验”，而撰写出来的。阮元在《畴人传》中，亦大力提倡实测精神。他说：“是编于仪器制度，摭录特详，欲使学者知算造根本，当凭实测；实测所资，首重仪表。不务乎此，而附会于律于易，皆无当也。”(《畴人传·凡例》)在数学研究中，他既重视实地测量，又重视精密计算，“推步之法，测与算二者而已”，认为郭守敬能“集古法大集”，是因为郭氏“先之以精测，继之以密算”的结果。(《畴人传》卷 25《郭守敬传》)他极力推崇西方推步之学，是因为在他看来，“西人熟于几何，故所制仪象极为精审。盖仪象精审，则测量真确，测量真确则推步密合，西法之有验于天，实仪象有以先之也。”强调仪器在实测中的重要作用。认为如不在实测上下工夫，“而徒鹜乎钟律卦气之说，实为彼之所窃笑哉！”(《畴人传》卷 45《南怀仁传》)在“重实测”科学思想的指导下，《四库全书总目提要》作者十分重视天算中的测验之术，指出“第测验渐久而渐精，算术亦愈变而愈巧。”(卷 106，《御定历象考成后编》条)所以高度评价利玛窦的《乾坤体义》，是因为“其言皆验诸实测，其法皆具得变通。”(卷 106，《乾坤体义》条)授时历所以密于前代，“正以多方实测，立法步算得之。”(卷 106，《天经或问》条)清人王锡阐能在天文学上取得巨大成就，完全是他“潜心测算，务求精符天象”(卷 106，《晓庵新法》条)的结果。他们还十分注意实地考察和亲身阅历，指出明人张国维所撰《吴中水利书》都是作者的“阅历之言”，故“指陈详切，颇为有用”，“与儒者纸上空谈，固迥不侔矣。”清人陈仪的《直隶河渠书》是他“经理营田时”所作，“又身预水利诸事，于一切水性地形，知之较悉”，故书中“敷陈利病之议，……足以

资参考。”纪昀反复强调“世间万事须阅历，百不一效空贻羞。”（《纪文达公遗集》卷13《十一月初一日渡黄河》）高扬实践精神，批评“据理臆断”，正是嘉乾学者实学思想的重要表现。

最后，我们还必须指出嘉乾学者对待西学的态度。在对待西学的问题上，嘉乾学者由于崇经复古社会思潮的影响，已由明清之际的徐光启等人的“会通以求超胜”的正确方向，蜕变为向中国古典科学的复归，大力宣扬“西学中源”说。戴震发挥王锡阐、梅文鼎之说，认为《周髀算经》等中国古典著作，“皆足以存古法之意，开西法之源。”阮元更加具体地论证了“西学中源”说。钱大昕、李潢、李锐、汪莱、焦循等人皆主“西学中源”之说。就它证明“可云明之算学不如泰西，不得云古人皆不如泰西也”而言，这固然含有提高民族自信心的积极因素，但是人为地把西学作为经学考据的工具，硬把西学支离破碎地填塞于中国古代科学体系之中，从而阻碍了中国科学的健康发展。这种民族自大主义与排外文化心理，正是中国科学不能于明清之际迈进近代科学大门，而一直处于一种胶著状态的重要原因之一。这也是我们应当从中吸取的重要历史经验教训。

[General Information]
书名=中国实学思想史 中卷
作者=葛荣晋
页数=679
SS号=10151867
出版日期=